للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي
المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ

بشرح

مسلم الثبوت

للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري
المتوفى سنة ١١١٩ هـ

ضبطه وصححه
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الأول

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي جعل العقل أرجح الكنوز والذخائر، والعلم أربح المكاسب والمتاجر؛ وسخّرهما طريقاً مرضيًّا لاستنباط فقه كتابه الكريم وسنّه نبيّه المختار بين الأوائل والأواخر.

والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله رسوله الكريم ذي المناقب والمفاخر، المبعوث بشرعه لنسخ كل شرع غابر، وعلى آله وأصحابه ذوي المراتب والمآثر.

أما بعد؛ فإن الفقه وأصوله من أشرف العلوم لأنه جامع بين العقليّ المحض والنقليّ المحض، فهو يأخذ من هذا ويأخذ من هذا، فينتج عنه الاجتهاد في التشريع الذي يقلّده كل من لا يتمتّع بالقدرة على الاستنباط من عوامّ المسلمين وخواصّهم الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد.

وهذا الكتاب الذي نضعه بين أيدي القراء الكرام «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت» هو من الكتب التي لاقت قبولاً واستحساناً لدى العلماء والدارسين؛ لما يتميز به من سلاسة في الشرح وشمولية في الاستقصاء. آملين من الله سبحانه وتعالى أن يتقبل صادق نيّتنا في نشر هذا الكتاب بقبول حسن.

وقبل الشروع في الكتاب، نذكر فيما يلي ترجمتين موجزتين لكلٍّ من مؤلف «مسلّم الثبوت» وشارحه صاحب «فواتح الرحموت».

ترجمة البهاري صاحب «مسلّم الثبوت»

ترجم له القنوجي البخاري في كتابه «أبجد العلوم» فقال[١]: «القاضي محب الله البهاري نسبة إلى بهار بكسر الموحدة بلدة عظيمة في شرقي بورب تعرف في القديم بالصوبة، ثم أطلق ذلك على بتنة والبلدتان متصلتان.

ولد القاضي بموضع كره من توابع محب على فور وهي معمورة من مضافات بهار، وعشيرة القاضي تعرف بملك، والقاضي جاب ديار بورب، وأخذ أوائل الكتب الدرسية من

(١) انظر: أبجد العلوم (٣/ ١٨٧) طبعة دار الكتب العلمية.

مواضع شتى، ثم انقطع برمته إلى حوزة درس القطب الشمس آبادي فصار بحراً من العلوم، وبداراً بين النجوم، ورحل إلى الدكن ولازم السلطان عالمكير فولاه قضاء لكهنؤ، ثم بعد مدة قضاء حيدر آباد وهي دار الإمارة للديار الشرقية من دكن، ثم عزله ثم أمرّه بتعليم ابن ابنه رفيع القدر بن محمد معظم، ثم لما فوض عالمكير في آخر عمره حكومة كابل إلى ابنه محمد معظم الملقب بشاه عالم وسافر هو مع ابنه رفيع القدر من الدكن إلى كابل صحبه القاضي، ولما توفي عالمكير في الدكن سنة ١١١٨هـ، وانتهض شاه عالم من كابل إلى الديار الهندية أعطى القاضي منصباً جليلاً، وولاه صدارة ممالك الهند كلها، ولقبه بفاضل خان سنة ١١١٩هـ، فتوفي في هذه السنة.

ومن مؤلفاته: سلم العلوم في المنطق، ومسلم الثبوت في أصول الفقه، والجوهر الفرد في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، وهذه الثلاثة مقبولة متداولة في مدارس العلماء» اهـ.

وفي الأعلام للزركلي (٥/ ٢٨٣): البهاري (٠٠٠ ـ ١١١٩هـ= ٠٠٠ ـ ١٧٠٧م): محبّ الله بن عبد الشكور البهاري الهندي: قاض، من الأعيان. من أهل «بهار» وهي مدينة عظيمة شرقي «بورب» بالهند. مولده في موضع يقال له: «كره» بفتحتين. ولي قضاء «لكهنو» ثم قضاء حيدر آباد الدكن، ثم ولي صدارة ممالك الهند، ولقب بفاضل خان، ولم يلبث أن توفي.

من كتبه: «مسلم الثبوت» في أصول الفقه، و«الجوهر الفرد» رسالة، و«سلم العلوم» في المنطق.

ترجمة الأنصاري اللكنوي صاحب «فواتح الرحموت»[1]

هو محمد (عبد العلي) بن محمد (نظام الدين) أبو العياش، بحر العلوم، السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي: عالم بالحكمة والمنطق، حنفي.

له كتب، منها: «تنوير المنار» فقه، و«شرح السلّم» منطق، و«فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» للبهاري، في أصول الفقه، و«حاشية على شرح الصدر الشيرازي للهداية» في سالارجنك، ومثلها «العجالة النافعة».

توفي بمدراس سنة ١٢٢٥هـ

---

(١) انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٧١).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

[خطبة الكتاب للشارح]

الحمد لله الذي خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، وهداه إلى ما تهيأ به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطوراً وأغرقنا في بحار إفضاله وجوده، وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده، لنستدل به على توحيد ذاته، وجلالة صفاته، ونؤمن به كما هو بأسمائه، ونشكره على ما وهبنا به من نعمائه، ونحمده على ما أعطانا من آلائه، ونثني عليه الخير أعظم ثنائه، ونشهد أن لا إله إلاّ الله، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله، بعثه الله تعالى هادياً وبشيراً ونذيراً، وداعياً للخلق إلى الرحمن بدراً منيراً، ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى، ووصل إلى مكان سوى، وعلم هناك علم اللوح والقلم، وجاز مقاماً لم يصل إليه لواحد من الأنبياء قدم، ودنا إلى ربه الأعلى فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فرأى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب نفس تمنت، وحاز مكانة عالية على مكانة الأولين والآخرين، وكان نبياً وآدم بين الماء والطين، فيا ناظم الوجود، ويا خالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت، ويا واهب الجبروت والناسوت، صلّ عليه صلاة تغنيه وترضيه، وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة، والمقامات الرفيعة، وأصحابه الذين حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء، والحنيفية السمحة البيضاء، الباذلين أنفسهم في سبيل الله لإعلاء الدين والإيمان، وهدم بنيان الكفر والطغيان، لا سيما الخلفاء الراشدين، إلى الله داعين، هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان، وبذلوا جهدهم لإعلاء كلمة الرحمن، وعلى من تبعهم بإحسان الباذلين جهدهم في استنباط الأحكام، والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام، وأفض عليَّ برحمتك العلوم الدقيقة، والأعمال المرضية الشريفة، وهب لي أكرم الإيمان، ويوم لقائك عاملني بإحسان، وصلِّ على حبيبك وآله وأصحابه الكرام، وأنزل عليه وعليهم السلام.

أما بعد: فيقول العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته القوية، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الأنصارية، عاملهما الله تعالى بإحسان، وتجلى الرب عليهما يوم القيامة باسم الرحمن، إن كمال أعيان الإنسان، ومن هو أشرف موجودات الأعيان، اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقية، والتحلي بسرّه بالمعارف اليقينية، وذا لا يحصل إلاّ باتباع الشريعة الغراء، والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء، ولا يتأتى ذلك إلاّ بتكميل القوة النظرية بالإيمان والإسلام، وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي إلى دار السلام، وإنما ذلك بمعرفة

الأحكام الفرعية، واستخراج القواعد الفقهية الشرعية، ولا يتيسر السلوك في هذا الوادي، إلاّ بالتزوّد بالمبادي، ومن بينها علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، أجل الفنون قدراً، وأدق العلوم سراً، عظيم الشأن، باهر البرهان، أكثرها للفضائل جمعاً، وفي تخريج الأحكام الإلهية نفعاً، ويكون الرجل به في الأسرار الربانية بصيراً، وعلى حل غوامض القرآن قديراً، ولقد تصدّى لتعاطيه جم غفير من العلماء، ولم يظفر على حل مشكلاته إلاّ واحد بعد واحد من الأذكياء، ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصباً، وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً، ولم يصل إلى كنه أسراره إلاّ من غرق في بحار فيضه القويم، وأتى الله تعالى بقلب سليم، ولقد صنف فيها كتب شريفة، وصحف أنيقة، ودفاتر مبسوطة، ومختصرات مضبوطة، وكان كتاب المسلم من بينها مختصراً مؤسساً على قواعد المعقول، واقعاً في معارك الفحول، وتلقى من بينها بالقبول، حتى طارت به إلى الآفاق الدبور والقبول، وكان يختلج في صدري أن أشرحه شرحاً يذلل الصعاب، ويميز القشر عن اللباب، بيد أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم، ومضاء عجزهم، كأنه نيطت عليهم التمائم، وأن رياض العلوم صارت ناضبة الماء، ذاهبة الرواء، ولم تبق أزهارها زاهرة، وأنوارها باهرة، وظهر الأقوام الذين اتخذوا العلم ظهرياً، وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيئاً فرياً، وغلبت الجهلة، وهلكت الكملة، حتى طارت بالعالمين العنقاء، وبقي من ليس للعليل منهم شفاء، ثم لما تأملت بإمعان النظر، ووجهت عنان الفكر، رأيته وسيلة يوم الجزاء، عند من يجلس بين العالمين للقضاء، فالمرجوّ من رحمته التي سبقت غضبه، أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه، والمأمول من الكرامة، أن يعفو ما فرطت من الجهالة، فأجمعت قصدي، وبالغت جهدي، إلى أن شرعت في المقصود، بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود، سائلاً ومتضرعاً إلى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ، وأكون في إنجاز وعدي أصدق من القطا، متشبثاً بأذيال رسوله الكريم، الذي فيضه عميم، هو كاسمه محمد ومحمود، لولاه لما ظهر من الله الجود، بإفاضة الوجود على حقائق كل موجود، وآله وأصحابه الذين هم خلفاؤه في إقامة الدين، والخلق إليه داعين، وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين، ومستمداً من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق، وعلوا سموات التدقيق، وتنوروا بالأنوار الإلهية، وتخلقوا بالأخلاق الربانية، وسافرت أرواحهم، فعرجت أفلاك العرفان، وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان، وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن، وتجلى الله تعالى عليهم باسم المنان قائلاً:

فسيروا على سيري فإني ضعيفكم ... وراحلتي بين الرواحل ظالع

لا سيما من هو بحر المعارف والأسرار، وعن وجه المسائل كاشف الأستار، جل سعيه تنفيذ الأحاديث النبوية، وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية، الذي عرج معارج الارتقاء، في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه حماد بن سليمان، عليه الرحمة والغفران، وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان، أستاذ إمام العصر، وحيد زهاد الدهر، الذي كان رأيه صدقاً وهدى،

وجل سعيه الورع والتقى، مؤيداً من الله تعالى بأنواع المنن، مميز البدع من السنن، ناصر السنة(١) الشرفاء، مقيماً لقواعد الشريعة البيضاء، ممهد مباني المسائل، مؤسس القواعد بالدلائل، لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أبا حنيفة، الإمام الأعظم إمام الأئمة ناصر الطريقة، نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة، قدس الله سره، وأذاقنا بمنه بره، وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والجلية، وفاز بالكمالات الدينية، ووصل فيما بين المتأخرين، إلى كمال السابقين، وحاز تحقيقات قويمة، وتدقيقات أنيقة، صاحب التصانيف المبسوطة، المشتملة على الحجج المضبوطة، وهو والدي نسباً وعلماً، جزاه الله تعالى عني أحسن الجزاء، وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء، فجعلت شرحي محتوياً على زبدة ما فيه، وخلاصة ما هو إياه حاويه، وأضفت إليه ما استفدت من إشارات المحققين، وتلويحات المدققين، وما منّ الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون ظواهر الألفاظ، ولا يرومون بواطن المعاني، وأوردت حل بعض عبارات الإمام الأجل، والشيخ الأكمل، رئيس الأئمة والعالمين، فخر الإسلام والمسلمين، لقبه أغر من الصبح الصادق، واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق، ذلك الإمام الألمعي، فخر الإسلام والمسلمين علي البزدوي، برد الله مضجعه، ونوّر مرقده، وتلك العبارات كأنها صخور مركوزة فيها الجواهر، وأوراق مستورة فيها الزواهر، تحيرت أصحاب الأذهان الثاقبة في أخذ معانيها، وقنع الغائصون في بحارها بالأصداف عن لآليها، ولا أستحي من الحق، وأقول قول الصدق، إن جل كلامه العظيم، لا يقدر على حله إلاّ من نال فضله تعالى الجسيم، وأتى الله تعالى وله قلب سليم، وأنا أسأل الله مجيب الدعوات، مفيض الخير والبركات، أن يعصمني من الخطأ والخلل، وعن القصور والزلل، وأن يريني ما فيه كما هو عليه، وأن يغرقني في بحار رحمة من لديه، وأن يسهل عليّ صعابه، ويميز عن قشره لبابه، وأن يجعل لي الثناء الجميل، ويعقب ذلك الثواب الجزيل، اللهم رب اشرح لي صدري، واحلل عقدة من لساني ليفقه قولي، إنك أنت المولى وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل.

[المقدمة في حدّ أصول الفقه وموضوعه وغايته]

(بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدىء **(الحمد لله الذي نزل)** على ما تقتضيه الحكمة **(الآيات)** وهي قطعة من كلام الله تعالى **(وأرسل البينات)** أي الكلمات البينة الواضحة، وهي الآيات المحكمة، والسنن الجلية، والمعجزات البينة الظاهرة، لا تحتمل الريب والارتياب **(فطلع)** من الطلوع أو التطليع **(الدين)** بالرفع أو النصب **(وطبع اليقين)** يحتمل الوجهين **(ربنا لك الحقيقة)** أي الواقعية **(حقاً)** لأنك الكائن بنفسك **(وكل)** ممن سواك **(مجاز)** في الواقعية إذ لا وجود لهم

(١) قوله: **(الشرفاء)** كذا في النسخ وانظر من أي الصيغ هو وما معناه، كتبه مصححه.

إلاّ بوجودك، ولا حقيقة لهم إلاّ بحقيقتك، فهم الباطلون في حدود أنفسهم **(ولك الأمر)** لا لغيرك **(تحقيقاً)** فإنك مالك كل شيء **(وكل)** من العالم **(مجاز)** في تملك بعض الأمور، ويحتمل أن يراد بالأمر القول المخصوص، والمعنى أنك الآمر حقيقة، لأن العلو والمجد لك، وكل من سواك من أولي الأمر آمرون من إجازتك، بل علوهم من علوك، لأنهم عالون بإعلائك، فأمرهم أمرك **(أعنة المبادي بيديك)** فإنك مسبب الأسباب **(ونواصي المقاصد مقبوضة إليك)** فإنك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية **(فأنت المستعان)** لا غيرك في كل الأمور **(وعليك التكلان)** لا على غيرك فإنك الكافي مهمات أمورنا **(والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم)** كما روي أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» **(بالطريق الأمم)** أي الوسط فإن شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الإفراط والتفريط **(المبعوث بجوامع الكلم إلى أفهام الأمم)** اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله ﷺ، فقال بعض المحققين: الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع، لتقع دعوته إلى جميع أسمائه وصفاته ابتداء، وتفصيله في فصوص الحكم، والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لأنواع الأحكام **(وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول)** فإنهم الهادون **(سيما الأربعة الأصول)** في دلالة العقول إلى سبيل الله تعالى، وهم الخلفاء الراشدون، رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم **(أما بعد: فيقول الشكور)** لا يخفى ما فيه فإنه تعالى قال مخاطباً لسليمان: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبا: ١٣] ولعله أراد به الشاكر مجازاً، واختار هذا المجاز ليحصل به التجنيس، مع الشكور الثاني، وكذا لا يخفى ما في قوله: **(الصبور)** ولعله أراد الصابر، وإنما اختاره رعاية للسجع **(محب الله بن عبد الشكور)** مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح **(بلغه)** بالتشديد **(الله)** تعالى **(إلى ذروة الكمال)** الذروة العالي من الجبل، أو من كل شيء استعاره للمنزلة العالية، أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل، أو شبه الكمال بالجبل، وأثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية **(ورقاه عن حضيض القال إلى قلة الحال)** القلة بالضم: العالي من الجبل، وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة **(إن السعادة)** عند الله تعالى للإنسان **(باستكمال النفس والمادة وذلك)** الاستكمال **(بالتحقق)** أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس **(والتخلق)** بالأعمال وبه استكمال المادة **(وهما بالتفقه في الدين والتبحر)** أي التعمق **(بمواقف الحق واليقين، والسلوك في هذا الوادي)** الذي هو التفقه **(إنما يتأتى بتحصيل المبادىء، ومنها: علم أصول الأحكام، فهو من أجلّ علوم الإسلام)** فإن أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومباديهما، والأصول من بعضها البتة **(ألف في مدحه خطب، وصنف في قواعده كتب، وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووكلت نظري على تحقيق مآربه، فلم تحتجب عني حقيقة)** من حقائق هذا العلم **(ولم يخف علي دقيقة)** من دقائق هذا العلم، وقد جاوز الحد في العجب بنفسه، ولعمري إن العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً إلاّ لبعض المجتهدين، الذين هم

آيات من آيات الرحمن **(ثم لأمر ما)** أي عظيم **(أردت أن أحرر فيه سفراً)** أي دفتراً **(وافياً)** لمسائل هذا الفن **(وكتاباً كافياً)** لطالب هذا العلم **(يجمع)** ذلك الكتاب **(إلى الفروع أصولاً، وإلى المشروع معقولاً)** أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية، ومشتملاً على الفروع الفقهية **(ويحتوي)** ذلك الكتاب **(على طريقتي الحنفية والشافعية، ولا يميل ميلاً ما)** قليلاً **(عن الواقعية)** فما ظنك بالميل الكثير، وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد، إنما هذه المعرفة شأن خالق القوى، والقدر، وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام **(فجاء)** ذلك الكتاب **(بفضل الله)** تعالى **(وتوفيقه كما ترى)** في الحسن والاحتواء أهو **(معدن)** للمسائل **(أم بحر)** لها **(بل سحر لا يدرى)** فإنه عديم المثل **(وسميته بالمسلم، سلمه الله عن الطرح والجرح، وجعله موجباً للسرور والفرح ثم ألهمني مالك الملكوت)** هو اسم لملك ينسب إليه إيصال النعم **(أن تاريخه مسلم الثبوت)** أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع **(ألا الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة)** من رسم العلم وموضوعه وغايته، وفيه إشارة إلى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة، **(ومقالات)** ثلاث **(في المبادىء)** الكلامية والإحكامية واللغوية **(وأصول في المقاصد)** ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات، والمقاصد الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما سيأتي من قوله، أما الأصول فأربعة يأبى عنه، فأما أن يؤوّل ها هنا بأن فيه حذفاً أي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد، أو يؤوّل هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام، فإن المقاصد أربعة فحذف وأقام دليله مقامه، وحمل على الأصل الأول الكتاب مسامحة **(وخاتمة في الاجتهاد ونحوه)** من التقليد **(أما المقدمة ففي حد أصول الفقه)** أي المعرّف الجامع المانع، ويمكن أن يترك على حقيقته بناء على تجويز كون المذكور حداً حقيقياً **(وموضوعه)** الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته أو لما يساويه **(وغايته)** المترتبة على تحصيله، ثم أن لهذا الاسم مفهوماً لغوياً واصطلاحياً، فأشار إلى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال **(أما حده مضافاً)** فيتوقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف، والفقه الذي هو المضاف إليه **(فالأصل لغة: ما يبتنى عليه غيره)** بأن يكون مادة له حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي، كالحقيقة يقال لها أصل المجاز **(و)** الأصل **(اصطلاحاً الراجح)** كما يقال الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس أي راجح **(والمستصحب)** كما يقال طهارة الماء أصل **(والقاعدة)** كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو **(والدليل)** كما يقال: أقيموا الصلاة، أصل وجوب الصلاة، فلفظ الأصل مشترك اصطلاحي في الأربعة، وثبوت الوضع لا بد له من دليل، بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانفهامها بحسب القرينة **(أفيد)** في «شرح المختصرة» **(أنه إذا أضيف)** الأصل **(إلى العلم فالمراد دليله)** لا شك فيه، لكن ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل، كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين، بل لفظ الأصل مستعمل في معناه اللغوي، وإذا أضيف إلى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه إلاّ الدليل، فبهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الأول، كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف في «الحاشية» **(فمن حمل)** الأصول ها هنا **(على القاعدة فقد غفل عن**

هذا الأصل على أن قواعد العلم مسائله لا مباديه) فلو كان الأصل ها هنا بمعنى القاعدة كان المعنى «مسائل الفقه» هذا خلف.

واعلم أنه لا شك في بعد حمل الأصل على القاعدة، لكن له نوع صحة يجعل الإضافة لأدنى ملابسة، أي مسائل لها تعلق بالفقه، وحينئذٍ لا ترد العلاوة **(ثم هذا العلم)**، أي «علم الأصول» **(أدلة إجمالية للفقه يحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية)** المختصة بمسألة مسألة **(على أحكامها)** لأنه إذا حرر الدليل على نظم الشكل الأول تكون كبراه مأخوذة من «الأصول» سواء كانت عين مسألة أصولية معينة أو مندمجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل وإذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها، **(كقولنا: الزكاة واجبة، لقوله تعالى:** ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾) [النساء: ٧٧].

فإذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا: الزكاة مأمورة من الله تعالى، وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب **(لأن الأمر للوجوب)** فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية، ثم إنه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود، وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساوٍ ولا مؤوّل، فهو واجب فلا بد لإتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل، فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل، وكذا إن حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة، والمقدم حق، فالزكاة واجبة، فالملازمة مأخوذة من قولنا: الأمر للوجوب فقد بان بهذا أن «لعلم الأصول» خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره، أما المنطق فنسبته إلى «الفلسفة» و«الأصول» و«الفقه»، نسبة واحدة، ولا يحتاج إليه إلاّ في معرفة كيفية الإنتاج، ولا توجد مقدمة دليلها من مسألة منطقية، وربما يشكل بمباحث القياس، فإنها لا يحتاج إليها إلا في كيفية إنتاجه، كيف وأن القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه، لكن ليس لك أن تتخبط، فإن القياس لا يفيد حكماً شرعياً إلاّ باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به، فحينئذٍ لا يثبت حكم شرعي إلاّ بأن هذا الحكم أدى إليه القياس، وكل ما أدى إليه القياس فهو من الله ثابت، فالقضية الثانية مأخوذة من «الأصول»، وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به، لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود، فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً أولاً وغير ذلك، وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى وروده من أن بعض مسائل الأصول لا يصلح للكبروية كقولنا: القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، لأنا لا ندعي وقوعها بعينها، بل أعم منه، ومن المأخوذ به انفراداً أو منها من غيرها اجتماعاً، فقد ظهر لك أن حاجة الفقه إلى الأصول أشد **(وليس نسبته إلى الفقه كنسبة الميزان إلى الفلسفة كما وهم)** وذلك ظاهر، وأما ما ذكره المصنف بقوله **(فإن الدلائل التفصيلية)** الفقهية المخصوصة بمسألة مسألة **(بموادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الأصول)** فإن الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة آتوا الزكاة من إفراد الأمر، ولحرمة الربا ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] من أفراد النهي **(بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية)** فإن «الدلائل الفلسفية» ليست بموادها معروضة

للمعقولات الثانية التي لا تعرض إلاّ لما في الذهن، ومواد «الدلائل الفلسفية» ربما تكون موجودة في الخارج ففيه شيء، لأن مسألتنا القائلة أن الأمر للوجوب يراد بها أن صيغة الأمر للوجوب، فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسألة إلاّ باعتبار صورتها، وكذا النهي للتحريم لا يراد بها إلاّ صيغة النهي، هذا والحق ما قررنا سابقاً **(والفقه حكمة)** أي أمر واقعي **(فرعية)** متفرعة على الإيمان بالذات والصفات والثواب والمعاد **(شرعية)** ثابتة بأدلة شرعية **(فلا يقال على)** فقه **(المقلد لتقصيره عن الطاقة)** فلا يكون في تقليده مستحقاً للمدح، والفقه قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، فإذا ما حصل له تقليد إلاّ يسمى فقهاً، وحينئذٍ سقط ما يظن في بادىء الرأي أنه لا دخل لحديث التقصير، وأنه إن أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيخرج، وإلاّ لا **(والتخصيص بالحسيات)** التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح **(احترازاً عن التصوف)** الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره **(حديث محدث)** لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تغيير الإصطلاح أيضاً، فالأليق أن يكون الفقه عاماً لأعمال الجوارح والقلب **(نعم الاحتراز عن الكلام)** وإن كان حديثاً محدثاً أيضاً، ولم يكن بين الصحابة والتابعين، ولهذا سماه الإمام فقهاً أكبر، وعرّف الفقه بما يعمه أيضاً، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها، لكنه **(عرف معروف)** بين المتأخرين، فلا بأس بإخراجه **(وعرفوه)** أي الفقه **(بأنه العلم بالأحكام الشرعية)** الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أولاً وقوعها فحينئذ الأحكام احتراز عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو، السماء كرة، والنار محرقة، وغير ذلك، فخرج الكلام، ويمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لا نفس الخطاب، كما لا يخفى، ولا يكون لفظ الشرعية زائداً، فإن الحكم الشرعي المركب معناه ذلك **(عن أدلتها التفصيلية)** أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عزّ وجل، فلا يحتاج إلى زيادة قيد الاستدلال، إلاّ لزيادة الكشف والإيضاح، ثم الرسم جمعاً ومنعاً **(وأورد)** على الرسم المذكور **(إن كان المراد)** بالأحكام الشرعية **(الجميع فلا ينعكس)** لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك **(لثبوت لا أدري)** عن الإمام في الدهر منكراً، والإمام مالك في ست وثلاثين مسألة، **(أو)** كان المراد بالأحكام الشرعية **(المطلق)** أي مطلق الأحكام وإن قلت **(فلا يطرد)** الرسم **(لدخول)** معرفة **(المقلد العالم)** بعض المسائل بالدليل **(وأجيب)** باختيار الشق الأول و**(بأنه)** بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الأحكام و**(لا يضر لا أدري لأن المراد الملكة)** كما عرفت، وهي لا تستلزم الحصول بالفعل **(فيجوز التخلف)** لمانع، وربما يقرر باختيار الشق الثاني، والتزام أن معرفة المقلد بعض الأحكام عن الدليل فقه، ومنع كونه فقيهاً، فإن الفقيه من يكون الفقه ملكة له، فتأمل. وما قال صدر الشريعة: التهيؤ البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد، بل العامي والقريب غير مضبوط، ففيه أنها مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الإنسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد، وهذا القدر مضبوط فتدبر، **(و)** أجيب أيضاً

باختيار الشق الثاني والقول **(بأن المراد بالأدلة الإمارات)** والمراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الإمارات. وها هنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق، لأن مظنون المجتهد واجب العمل بالإجماع القاطع **(وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد إجماعاً)** لا حظ للمقلد فيه **(وأما المقلد فمستنده قول مجتهده)** فما يفتي به المجتهد يعمل به **(لا ظنه)** أي ظن المقلد مستنداً **(ولا ظنه)** أي ظن المجتهد، فحينئذٍ لا يختل الطرد، لأنه يخرج معرفة المقلد حينئذٍ إذ ليس له علم بوجوب العمل هذا، وظني أنه لا يندفع به الإشكال، فإنه سيجيء أن الاجتهاد متجزىء، والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علم بوجوب العلم بتوسط الظن الحاصل عن أمارته، فإن العمل عليه بمقتضى ظنه واجب أيضاً **(فاعرف الفرق)** بين المجتهد ومقلده **(حتى لا تقل مثل)** قول **(من قال: كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده)** فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الإمارة **(فهما سيان)** فلا يخرج المقلد، وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي، وهو الذي يقول: إن ظن مجتهدي الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب عليَّ، فالمقلد المميز والمجتهد سيان، فالأولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل، وليس ظنه الحاصل بالإمارة موجباً للعمل، فإنه شأن المجتهد، والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلاً **(نعم)** يرد عليه أنه **(يلزم أن يكون)** الفقه حينئذٍ **(عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام لا العلم بها)** وبطلانه ضروري **(إلاّ أن يقال إنه رسم فيجوز باللوازم)** كما هو شأن الرسوم **(وفيه ما فيه)** فإن العلم بوجوب العمل، وإن كان لازماً للعلم بالأحكام في الوجود، لكنه غير محمول عليه، فلا يجوز الرسم به أيضاً، اللهم إلاّ أن يجوز الرسم بالمباين **(ومن ههنا)** أي مما بين من حاصل الرسم **(علمت اندفاع ما قيل: الفقه من باب الظنون)** أي أكثره **(فكيف يكون علماً)** فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرف، وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل، وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالإجماع القاطع، بل ضروري في الدين، وإن كان معرفة الأحكام على سبيل الظن، ولا يعبأ بالمخالف، لأنه نشأ بعد الإجماع، وإنما لا يكفر لأنه لا يسلم الإجماع، ومنكر الإجماع إنما يكفر إذا أنكر بعد تسليم تحقق الإجماع، والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما سيجيء في بحث الأمر إن شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع، وللجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الحاصل بالإمارات لأجل وجوب العمل بحسبه، والمقلد وإن حصل له العلم من الإمارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم، فإن قلت: المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد، وهذا حكم أيضاً، فقد علم بعض الأحكام لأجل العمل، قلت: لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي، بل إما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض، وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما أورد بقوله: نعم يرد، لكن لا يندفع به إيراد ظنية الفقه، بل يحتاج في دفعه إلى العلاوة التي أشار إليها بقوله **(على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضاً)** فيتناول الظن واليقين، وهو المراد في

تعريف الفقه، فلا إيراد، ثم أن دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن أيضاً لا يخلو عن كدر، لأنه مخالف لكتب اللغة، والأحرى أن يقول: مستعمل فيه استعمالاً شائعاً، فلا بأس بإرادة هذا المعنى **(وبعضهم)** وهو الإمام صدر الشريعة **(جعل الفقه عبارة عن الأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط)** وعلى هذا يندفع الإيرادان، أما الأول: فلأنا نختار شقاً ثالثاً وهو: أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا إيراد، وأما الثاني: فلأن الفقه حينئذٍ علم قطعي **(ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية)** كالقياس وخبر الواحد **(وهي كثيرة، ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جداً)** وكذا الإجماعات، فالقطعيات أقل القليل، فإن قلت إنه يلتزم خروجها قال: **(والتزام ذلك التزام بلا لزوم)** من حجة، ولعل حجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه، وأقله أنه لا يصلح للمدح عليه، وإنما اعتبر ضرورة العمل، وإذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي، ثم إنهم إذ لم يطلقوا الفقيه إلاّ على من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضاً معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه **(وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم)** أي الفقه **(كما ذهب إليه بعض مشايخنا)** وهو الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى **(بعيد جداً)** عن الصواب لأن الفقه أحد أنواع العلم المدوّنة، وأيضاً يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيهاً. هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو، فإنه قليل الجدوى، ولكل مصطلح أن يصطلح على ما شاء، فلا كلام على أحد، بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو، وحينئذٍ الحق مع الإمام فخر الإسلام، فإن المدح لا يستحقه الفاسق، فلا بد من اعتبار العمل، ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالأحكام بالأدلة غير فقيه، كيف ولم يعد أحد الحجاج فقيهاً مع كونه عارفاً للأحكام، هذا؛ واعلم أنه رضي الله تعالى عنه قال: والنوع الثاني علم الفروع، وهو الفقه، وأنه ثلاثة أقسام، علم المشروع بنفسه، والقسم الثاني: إتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها، والقسم الثالث: هو العمل به، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيهاً مطلقاً، وإلاّ فهو فقيه من وجه دون وجه، فتحير المحصلون في فهمه، فإن أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع، وآخره يدل على أن العلم فقط أيضاً فقه، بل العمل وحده، وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل، كل جزء له، فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه، ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم، فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل، وإلاّ أي وإن لم يكن مقارناً له، بل يكون علماً فقط، ولم يكن العالم عاملاً به فهو فقه من وجه دون وجه أي فرد ناقص، وحينئذٍ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه، ولم يحتج إلى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحجاج الأحكام من الأدلة غير ظاهر، فلا يقوم دليلاً، ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم، فإنه مدح من وجه فتأمل، ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الإضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللقبي فقال **(وأما)** حده **(لقباً فهو علم بقواعد)** أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد

الموضوعات (**يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها**) توصلاً قريباً، كما يتبادر من الباء، فخرج الصرف والنحو، ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة، مأخوذة من تلك القواعد كما مر، وعلمت أيضاً أن أمثال الإجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها دخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة، فلا تخرج عنه (**قيل: حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو إدراكاتها**) فإن أخذت المسائل، المناسبة بوجه تسمى بعلم، وبوجه آخر تسمى بعلم آخر، وربما تسمى إدراكاتها بذلك العلم، والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع، فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة (**فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لأجل البصيرة رسوم**) لا حدود (**بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة، كالعشرة لا جنس له ولا فصل، وإلاّ لزم تعدد الذاتي**) بل تعدد حقيقة المركب، وفي المشهور أنه لا يلتئم الحد إلاّ من الأجزاء المحمولة، وبعض المحققين قرر الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة، لأن حده عبارة عن العلم بالمسائل، فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه، وهذا أيضاً موقوف على عدم كونه مركباً من الجنس والفصل، ثم لقائل أن يقول: للمسائل إدراكان تصوري وتصديقي فإن التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفاً عليه، وباعتبار العلم التصديقي مقصوداً متوقفاً فلا إشكال (**وفيه**) في هذا المبنى عليه (**نظر أشرت إليه في السلم**) من أن الأجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة، فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه، واعلم أن هذا المبنى عليه وإن كان فاسداً، لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها إلاّ من المسائل الغير المحمولة، وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية، ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بأن تكون إذا أخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (**نعم: يلزم**) على هذا التقدير (**اتحاد التصور والتصديق حقيقة**) لأن العلم بالحد علم تصوري، والإذعان بها تصديقي، وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل (**مع أنهما نوعان**) متباينان (**تحقيقاً**) عندهم (**فتفكر**) اعلم أن هذا الإيراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات، فيلزم الاستحالة قطعاً، ولا يمكن الجواب عن هذا إلاّ بعد إنكار الاتحاد بين العلم والمعلوم، وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الإشكالات (**ثم اختلف في أسماء العلوم**) وكذا في أسماء الكتب أيضاً (**فقيل**) هي (**أسماء جنس**) موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس، وربما يزيد وينقص، وربما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (**وهو الظاهر**) فإن معاني تلك الأسامي كلية، فلا علمية، والعلمية الجنسية تقديرية، وما استدل به من أنه يصح دخول اللام والإضافة، وهما من علائم كونها أسماء أجناس فليس بشيء لا لما قيل إنه لا يدخل على «أصول الفقه»، ولا تصح إضافته وإن دخل على أحد جزأيه وأضيف، فإنه لا كلام في خصوص هذا اللفظ، ولا لما قيل أيضاً أن

دخول اللام في كلام المولدين لأنه وقع في كلام الله عز وجل بل لأن الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح، كالحسن والحسين، وكذا الإضافة لأدنى ملابسة مع بقاء معنى العلمية، كعمرنا، أي العمر الذي هو سيدنا ونرجو مدده في كل هول من الأهوال، وبعد التجريد تصح الإضافة بلا ريب، نعم: يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفاً **(وقيل)** ليست أسماء جنسية **(بل أعلام جنسية، قلنا: تثبت)** الأعلام الجنسية **(بالضرورة)** فإن وجد في بعض الألفاظ علائم المعارف، ولم يوجد التعريف فقدّر العلمية الجنسية، كالعدل التقديري **(وليست)** الضرورة متحققة هناك، وما قيل في إثبات العلمية الجنسية أن المسائل الحاصلة في الأذهان الكثيرة يقال إنها واحدة، فدخل في معناه التعين والوحدة، وإذ ليس شخصياً فهو نوعي، ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع وحدة، وهو مسلم بل لمعنى كل اسم جنس، لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلماً **(وقيل)** ليست أسماء جنسية ولا أعلاماً كذلك **(بل)** أعلام **(شخصية)** لكون معانيها متشخصة، إذ لو كان كلياً لكان له أفراد، ولا يصلح للفردية ها هنا غير المسائل ولا يصدق عليها **(إذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة، أقول وفيه أنه منقوض بالبيت)** إذ تجري فيه مقدمات الدليل، إذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلمية وليس علماً **(والحل)** أي حل كلام القائل **(أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متفقة)** في أنفسها كما ينادي عليه قوله **(نحو الأربعة)** وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة، والأولى أن يعمم هكذا، سواء كانت تلك الأجزاء موافقة للكل في الحقيقة، كالأجزاء المقدارية كما في الماء **(أو مختلفة)** كأجزاء الماهية **(كالسكنجبين، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية)** ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفراد لكانت هي كل مسألة، بل مجموع المسائل متشخصة بتشخصات في أذهان كثيرة فحينئذٍ لا شخصية فأنصف. ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال **(موضوعه الأدلة الأربعة إجمالاً)** لا مطلقاً بل حال كونها **(مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي)** ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدد «علم الأصول» بتعدد الموضوع، ثم لما كان موضوع «الأصول» الأدلة لم تكن حجية هذه الحجج من «الأصول»، لكن من أي علم هو فيه خلاف، فمن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار إليه المصنف بقوله **(وما قيل إن البحث عن حجية الإجماع والقياس من الفقه إذ المعنى)** من حجيتهما **(أنه يجب العمل بمقتضاهما)** فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه **(ففيه أن هذا)** أي وجوب العمل **(فرع الحجية)** لا نفسها، وكان الكلام في أن إثبات الحجية من أيّ علم هو، وليس من الفقه البتة **(على أن جواز العمل أيضاً من ثمرات الحجية)** فلا يصح دعوى وجوب العمل عموماً، ولعله إنما ذكر وجوب العمل مثلاً، ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى، ومن زاعم زعم أنها ليست من علم، وإليه أشار بقوله **(ومن قال ليست مسألة أصلاً لأنها ضرورية وبينة)** والضروريات لا تثبت في علم أصلاً **(فقد بعد)** عن الحق **(لأنه وإن سلم)** أنها ضرورية **(إنا فلا يسلم)** أنها ضرورية **(لما)** فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف «أسرار الأصول» والفروع أن في نقل المصنف

اضطراباً، فإنه نقل في كتاب آخر له أن القياس على تقدير كونه فعلاً من الفقه، وأما إن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعاً فحجيته ضرورية وبينة، كما سيصرح في السنة أن حجيتها ضرورية وبينة، وأيضاً لا وجه يظهر للمنع المرموز بقوله: وإن سلم إنا ومن ذاهب ذهب إلى أنها من الكلام وهو المختار وأشار إليه بقوله (**بل الحق أنه من الكلام كحجية الكتاب والسنة**) فإن قلت: فلماذا تذكر في (**الأصول**) أجاب (**لكن تعرض الأصولي لحجيتهما فقط**) دون أخويهما (**لأنهما كثر فيهما الشغب**) من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى: (**وأما حجيتهما**) أي الكتاب والسنة (**فمتفق عليها**) عند الأمة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة إلى الذكر (**وفي موضوعية الأحكام**) مع الأدلة (**اختلاف**) فذهب صاحب الأحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية إلى أنهما موضوعان لأنه يبحث عن أحوالهما ولا إلجاء إلى الاستطراد، والمشهور أن الموضوع الأدلة فحسب، والأحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله، وقال (**والحق لا**) تؤخذ موضوعاً (**وإنما الغرض**) من البحث عن الأحكام (**التصوير والتنويع**) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (**ليثبت أنواعها**) أي أنواع الأحكام (**بأنواع الأدلة، وما من علم إلاّ ويذكر فيه الأشياء استطراداً تتميماً وترميماً**) فلا بأس بكون مباحث الأحكام كذلك، ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الأمر الثالث الذي هو الغاية، وقال (**وفائدته معرفة الأحكام الشرعية**) عن الأدلة على الوجه الذي بينا (**وهي**) أي معرفة الأحكام (**وسيلة إلى الفوز بالسعادة الأبدية**).

المقالة الأولى: في المبادىء الكلامية

(ومنها) المبادىء **(المنطقية لأنهم)** أي المتأخرين منهم **(جعلوه جزءاً من الكلام)** وإنما جعلوه جزءاً منه لأن المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها، التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة، لكن لما كان إثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمعي، ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية، كمباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض، وكذا لا بد من معرفة كيفية إنتاج تلك الاستدلالات للمطالب، وهي المباحث المنطقية، فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الأشياء، وبحثوا عن عوارضها من حيث إنها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة إليها فدخل المنطق لهذا الوجه **(وقد فرغنا عنها)** أي المبادىء الكلامية **(في السلم والإفادات، والآن نذكر طرفاً ضرورياً)** له حاجة شديدة وهي عدة مسائل، منها: **(النظر، وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى إلى مجهول واجب)** كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف والمحمول الوجوب، فهو من الفقه إن عمم، وإلاّ فمن التصوف، إلاّ أن يقال لا تنافي بين هذا وبين كونها من الكلام فإن المقصود ربما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فحينئذٍ كلامي، وإن كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف **(لأنه مقدمة للواجب)** الذي هو المعرفة الإلهية، ومقدمة الواجب واجب، هذا إنما يقبل الوجوب بالنظر إلى قواصر العقول كأمثالنا، وأما من لهم نور من الله فتنكشف عليهم حقيقة الأمر بديهة فلا يحتاجون إلى النظر، كما حكي عن خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته، ولم يحتج إلى ظهور المعجزة. ومنها: **(البسيط لا يكون كاسباً)** لشيء من المركب والبسيط **(لأنه لا يقبل العمل)** أي الحركة الثانية، **(ولا)** يكون **(مكتسباً)** بكنهه **(لأن العارض لا يفيد الكنه)** ولا ذاتي له، ومنها: **(الماهية المطلقة)** أي لا بشرط شيء **(موجودة)** بعين وجود الأشخاص، لا فرق بينهما إلاّ بالاشتراك والتعيين **(وإلاّ)** تكن موجودة **(لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة)** لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة **(وقد تقرر تماثل الجواهر)** فالتالي باطل **(وفيه ما فيه)** لأنه إن أريد بتماثل الجواهر الاشتراك في الأوصاف والعوارض فمسلم، لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وإن أريد الاتفاق في الحقيقة، فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان **(أقول)** في إثبات التماثل **(على طور الحكمة)** لا الكلام أن الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لأنه **(لو كان الجزء حقاً فلتكن)** زاوية **(قائمة كل ضلع منها جزآن، فالوتر لا يكون ثلاثة بالحماري)** القاضي بأن الوتر أقصر من الضلعين، ومقدار الضلعين ها هنا ثلاثة

أجزاء، لكون الواحد مشتركاً **(ولا)** يكون **(اثنين)** أيضاً **(بالعروس)** الحاكم بأن مربع الوتر مساوٍ لمربعي الضلعين، ومربعا الضلعين ها هنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة، وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساوياً لواحد من الضلعين فتكون الزاويتان الموترتان لهما متساويتين، بعكس المأموني، فيلزم أن يكون في مثلث زاويتان قائمتان، هذا خلف، وإذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين الشق الثالث المشار إليه بقوله **(بل بينهما)** أي بين الثلاثة والاثنين **(فبطل الجزء فثبت الاتصال)** كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية، وحينئذٍ فنقول: هذا المتصل قابل للقسمة إلى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة **(فلزم الاتحاد حقيقة لأن المتباينين)** في الحقيقة **(لا يتصلان)** حقيقة **(بل يتماسان)** لأن الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما **(كما قال ابن سينا)** صاحب كتاب «الشفاء» في «الحكمة» **(فافهم أن هذا السانح عزيز)** ربما يشكل فيه بأن الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم، فحينئذٍ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها، وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الأمور المتخالفة بالحقيقة، هذا لعله يكون مكابرة عند الحدس الصائب، فإن الانفصال وإن كان إعداماً وإيجاداً، لكن لا يحدث بعد الفصل إلاّ الأجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة، وإن كان ذلك مكابرة، وأيضاً نحن لا نحتاج في تقرير الكلام إلى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم، كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة، ومنها: **(المعرّف ما منع الوالج)** أي الداخل **(من الخروج والخارج من الولوج)** وهذا ليس تعريفاً للمعرف، وإلاّ يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساوٍ للشيء بل بيان الحكم المعرف **(فيجب الطرد)** أي صدق قضية كلية موضوعها المعرّف ومحمولها المعرّف **(والعكس)** أي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف، واعلم أن التعريف ليس فيه إلاّ تصوير محض لا يصلح لأن يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض، لكن ها هنا دعاوى ضمنية، فتتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع، فأما المعارضة فلا تصلح بإقامة الدليل على بطلانه، فإنه ما أقام المعرف دليلاً على صحته فيؤول إلى النقض، وإنما تصح بأحداث معرف آخر فهذا لا يصح إلاّ في التحديد، وليس لهذه كثير نفع، وأما المنع فإن كان مجرداً فلا ينفع، وإن كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول إلى النقض، ولذا قال: **(وجميع الإيرادات على التعريف)** نقوض و**(دعاوى)** فلا بد للمورد من إقامة الدليل **(ويكفي في جوابها المنع وهو)** أي المعرف **(حقيقي إن كان بالذاتيات)** هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق، فإن الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول الحد والرسم، وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة، وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرف الموجود **(ورسمي إن كان باللوازم)** الخارجة عن حقائق الموجودات **(ولفظي)** إن كان **(بلفظ)** أشهر **(مرادف)** ففيه إحضار ما كان حاصلاً **(وقد أجيز)** في اللفظي **(بالأعم، والذاتي ما فهمه)** يكون داخلاً **(في فهم الذات، وقيل)** الذاتي **(ما لا يعلل وينقض بالإمكان)** فإنه عرض للممكن، مع أنه يصدق عليه أنه لا يعلل **(إذ لا إمكان**

بالغير وأورد) لإبطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء إما نفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض **(تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها تحصيل الحاصل)** فيكونان باطلين، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء **(والعوارض خارجة)** عن ماهية الشيء **(فلا تتحصل بها الحقيقة)** فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات **(والجواب)** إنا نختار **(أن)** المعرف مؤتلف من الأجزاء، ونقول **(التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً إذا رتبت وقيدت، فهذا المجموع)** المفصل **(هو الحد الموصل إلى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء)** أيضاً لكن **(على الإجمال وهو المحدود)** فالفرق بينهما بالإجمال والتفصيل **(فهناك تحصيل أمر لم يكن حاصلاً)** قبل الكسب وهو الإجمال **(فتدبر)** وها هنا كلام طويل لا يسعه المقام، وإن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى شرح السلم، وإلى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة «بشرح المواقف»، ولما فرغ عن المعرف شرع في «الدليل» فقال: **(ثم الدليل)** في اصطلاحنا **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كالعالم)** وهو الأصغر باصطلاح المنطق **(وقد يخص بالقطعي)** فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري قطعي **(ويسمى الظنّي)** أي ما يمكن التوصل فيه إلى خبري ظني **(أمارة)** ثم شرع في بيان طريق النظر فقال: **(والانتاج مبني على التثليث إذ لا بد)** للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد **(من واسطة)** بينهما **(فوجب المقدمتان، ومن ههنا)** أي من أجل أن الإنتاج موقوف على المقدمتين **(قال: المنطقي هو)** أي الدليل **(قولان)** أي قضيتان إطلاقاً للأعم على الأخص **(يكون عنه قول آخر)** أي قضية أخرى **(وهو يتناول)** القياس و**(الاستقراء والتمثيل)** وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية **(وقد يقال)** الدليل قول مؤلف من قولين **(يستلزم لذاته قولاً آخر، فيختص بالقياس)** قال أهل المنطق: الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء، وفيه نظر ظاهر، لأن شأن التمثيل والقياس واحد، فإن حاصل التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى، فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لو سلم، كما أن القياس لا يلزم منه شيء إلاّ إذا سلم مقدماته، وإنما تجيء الظنية فيه لأجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالأولى أن لا يخرج **(وله)** أي القياس **(خمس صور قريبة)** إنتاجاً وأما غير القريبة فكثيرة، كالشكل الرابع، وصور القياس الاقتراني الشرطي، ولا يحتاج إليها في الأكثر، **(الأولى أن يعلم حكم)** إيجاباً كان أو سلباً **(لكل أفراد شيء)** موضوع هذا حاصل الكبرى **(ثم يعلم ثبوته)** أي ثبوت هذا الشيء الموضوع **(للآخر)** الموضوع **(كلاً أو بعضاً)** أي لكل فرد منه أو بعضه، هذا حاصل الصغرى **(فيلزم)** منهما **(ثبوت ذلك الحكم للآخر)** إيجاباً كان أو سلباً **(كذلك بالضرورة، فلا بد من إيجاب الصغرى)** وكلية الكبرى **(وما في التحرير إلاّ في مساواة طرفي الكبرى)** يكفي سلب الصغرى، فإن السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر **(فليس بشيء لأنه)** أي هذا الإنتاج **(ليس لذاته)** بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد، وهذه مقدمة أجنبية، وهذا إنما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته وإلاّ لا **(وأورد)** عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة

الموضوع كبرى منتج مع انتفاء إيجاب الصغرى، كقولنا (**أ ليس ب، وكل ما ليس ب. ج**) ينتج أ ج (**والجواب: أن السلب من حيث هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت**) بالإمكان أو بالإطلاق، لأن معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (**فإن لاحظته**) أيها المورد (**في الصغرى**) أيضاً (**فلا سلب، بل إيجاب سلب**) وصارت الصغرى معدولة أو سالبة المحمول (**وإلاّ**) لاحظت الثبوت أيها المورد (**فلا اندراج**) للأصغر تحت الأوسط، وليس إلاّ بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (**و**) الصورة (**الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء**) هذا حاصل الكبرى (**و**) يعلم (**مقابله**) أي مقابل ذلك الحكم إيجاباً كان أو سلباً (**للآخر كله أو بعضه**) هذا حاصل الصغرى (**فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك**) كلاً أو بعضاً (**بتأمل ما**) فإنه بعكس الكبرى يرتد إلى الأولى، والحق أن إنتاج هذه الصورة أيضاً ضروري، لأن الحكمين المتقابلين لا يكونان لأمر واحد، فلا بد من مغايرة ذاتي الأصغر والأكبر، فيصدق سلب الأكبر عن ذات الأصغر بالضرورة، وموضع إشباع الكلام مقام آخر (**وما في «المختصر» أن لا إنتاج إلاّ بالأول**) لأن الصور الباقية ترتد إليه بالعكس، فهي دائرة مع الأول وجوداً وعدماً (**فادعاء**) من غير دليل، كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (**لأن اللزوم لا لمقدمة أجنبية**) بل بالذات (**يجوز أن يكون مع متعدد، والدوران مع الأول**) وجوداً وعدماً (**لا ينافيه**) أي لا ينافي اللزوم لا لمقدمة أجنبية (**و**) الصورة (**الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث**) موضوع (**وأحدهما**) أي أحد الحكمين (**كلي فيعلم التقاؤهما فيه**) أي يعلم التقاء ذينك الأمرين الثابتين لثالث في هذا الثالث، فيلزم ثبوت واحد من الأمرين لبعض الآخر (**أو يعلم ثبوت أمر له**) أي لثالث (**مع عدم ثبوت الآخر له لذلك**) الثالث (**فيعلم عدم التقائهما فيه**) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الأمر الأول (**فلا يكون اللازم إلاّ جزئياً موجباً أو سالباً**) كما يظهر بأدنى تأمل (**و**) الصورة (**الرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين، فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي وإلاّ**) يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي (**فلا لزوم**) بينهما هذا خلف (**ولا عكس**) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (**لجواز أعمية اللازم**) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الأخص (**والرفع بالعكس**) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم وإلاّ لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم، ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز أخصية الملزوم، فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الأعم (**وأورد منع استلزام الرفع الرفع**) أي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم (**لجواز استحالة انتفاء اللازم، فإذا وقع**) هذا الانتفاء المحال (**جاز عدم بقاء اللزوم**) وكيف لا والمحال يجوز أن يستلزم محالاً (**فلا يلزم انتفاء الملزوم**) على هذا التقدير (**أقول**) في الجواب (**اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الأوقات والتقادير**) لأن اللزوم هنا كلي (**فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه، فيرجع إلى منع**) صدق (**اللزوم وقد فرض هذا خلف فتدبر**) وفيه أنه قد تقرر في المنطق أن المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع، فلا يرجع إلى منع صدق الشرطية، وأيضاً قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع

الرفع، وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور، فالصواب في الجواب أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين، فحينئذٍ تجويز استحالة انتفاء اللازم يرجع إلى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم **(و)** الصورة **(الخامسة)** صورة الاستثنائي المنفصل وهي **(أن تعلم المنافاة بينهما إما صدقاً فقط أو كذباً فقط أو فيهما، فتلزم النتائج بحسبها فتفكر)** أما إذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر، وإلاّ لزم صدقهما، ولا عكس لجواز ارتفاعهما، وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر، وإلاّ كذبا معاً لا وضع كل وضع الآخر، لجواز اجتماعهما في الصدق، وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر.

مسألة [فائدة النظر في العلم]

النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة **(السمنية نفوا إفادة النظر العلم مطلقاً قائلين بأن لا علم إلاّ بالحس)** وهذا زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه **(لأن الجزم قد يكون جهلاً وهو)** أي الجهل **(مثل العلم، فبماذا يعلم أن الحاصل بعده)** أي النظر **(علم)** لا جهل **(ويجاب)** أولاً بأن هذا جار في المحسوسات أيضاً، فإن الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلاً، فلا يفيد الحس العلم أيضاً، وثانياً **(بأنه يتميز بالعوارض، فإن البديهة)** الغير المكذوبة **(حاكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل، أقول: وفيه أنه بماذا يعلم أنه)** أي هذا النظر الذي ادعيتم صحته **(نظر صحيح، فإن الاحتمال)** أي احتمال عدم الصحة **(قائم من المبادىء إلى المقاطع مثلاً بمثل)** فلا يعلم صحة هذا النظر أبداً، فإن قيل: لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلم به قال: **(والحس لا يفيد إلاّ علماً جزئياً وهو)** أي العلم الجزئي **(لا يكون كاسباً)** فلا يحصل به علم أصلاً. واعلم أن هذا الإيراد ليس بشيء، فإن للمجيب أن يقول: يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة، وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع، فتدبر وأنصف، والحق لا يتجاوز عنه **(بل الحق)** في الجواب **(منع التماثل)** أي تماثل العلم والجهل، بل هما نوعان متباينان **(كما هو مذهبنا فتدبر)** وهذا أيضاً غير واف، فإن مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في أول الأمر، وهما كذلك، لأن الجزم ربما يكون علماً، وربما يكون جهلاً، فلا يتميزان في أول الأمر، فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف.

مسألة

(قال) الشيخ أبو الحسن **(الأشعري)** رحمه الله **(إن الإفادة)** أي إفادة النظر الصحيح العلم **(بالعادة)** أي بجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر **(إذ لا مؤثر)** في الوجود عنده **(إلاّ الله)** كما نطقت به الشريعة الحقة، بحيث لا مساغ للارتياب فيه، فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى: **(بلا وجوب منه تعالى)** على زعم الأشعري **(ولا عليه)** فبالعادة ولم يدر أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجح من غير مرجح **(و)** قال **(المعتزلة إنه)** أي حصول

العلم بعد النظر (**بالتوليد**) فإن الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقيبه (**كحركة المفتاح عند حركة اليد**) وهذا رأي باطل لا ينبغي للمسلم أن يلتفت إليه (**و**) قال (**الحكماء أنه**) أي حصول العلم بعده (**بالإعداد، فإنه**) أي النظر (**يعدّ الذهن إعداداً تاماً**) فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الإعداد (**تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه**) فإن الوجود بلا وجوب باطل، فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (**واختار الإمام**) فخر الدين (**الرازي**) من الأشعرية (**أنه**) أي حصول العلم (**واجب عقيبه**) أي عقيب النظر، بأن جرت عادته تعالى بإيجاب وجود العلم وإحالة عدمه، بخلاف الأشعري فإنه لا يقول بالوجوب أصلاً، ولا دخل للنظر في هذا الإيجاب، بل هو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به، بخلاف قول الفلاسفة (**وإن لم يكن**) حصول العلم (**واجباً منه تعالى ابتداءً**) حتى لا يحتاج إلى النظر عند كون هذا العلم (**غير متولد منه**) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بوساطة النظر (**لأنه ليس لقدرة العبد تأثير**) كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار، وبما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والأقوال السابقة، فلا تلتفت إلى ما قيل إن هذا لا محصل له إلاّ بالإرجاع إلى أحد الأقوال السابقة. قال المصنف: (**وهذا أشبه**) بالصواب (**فإن**) حاصل هذا يرجع إلى اللزوم و(**لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر**) غير معقول (**و**) كذا ثبوت (**الكلية بدون الأعظمية غير معقول**) وكذلك وجود هيئة الشكل الأول مثلاً مع تفطن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول (**هذا**).

المقالة الثانية: في الأحكام

(وفيها أبواب) أربعة، لأن الأبحاث المتعلقة به إما متعلقة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم فيه أو المحكوم عليه. الباب **(الأول في «الحاكم»**. **مسألة: لا حكم إلاّ من الله تعالى)** بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترىء عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً، ثم إنه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل، لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان، ولما كان لهما معان والنزاع في واحد، أراد المصنف أن يشير إليها ويعين محل النزاع فقال **(لا نزاع)** لأحد من العقلاء **(في أن الفعل حسن أو قبيح عقلاً)** بالحسن والقبح اللذين هما **(بمعنى صفة الكمال والنقصان)** فإنهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة، كما يقال: العلم حسن، والجهل قبيح **(أو)** اللذين هما **(بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوي ومنافرته)** وهما أيضاً عقليان، كما يقال: موافق السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة **(بل)** النزاع إنما هو في حسن الفعل وقبحه **(بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه)** للمتصف به **(ومقابليهما)** أي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به **(فعند الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضاً **(شرعي أي بجعله)** إياه متصفاً بهما **(فقط)** لا غير من غير حكمه وصلوح للفعل **(فما أمر به)** الشارع **(حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الأمر)** أي أمر الشارع **(لانعكس الأمر)** أي أمر الحسن والقبح، فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس **(وعندنا)** معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة **(وعند المعتزلة عقلي، أي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا)** من متأخري الماتريدية **(لا يستلزم)** هذا الحسن والقبح **(حكماً)** من الله سبحانه **(في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح)** فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع **(فما لم يحكم)** الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب **(ليس هناك حكم)** أصلاً فلا يعاقب بترك الأحكام في زمان الفترة **(ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في)** تعلق **(التكليف)** فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضاً ولا يؤاخذ بكفره في الآخرة، وهذا الرأي **(بخلاف)** رأي **(المعتزلة والإمامية)** من الرافضة خذلهم الله تعالى **(والكرّامية والبراهمة)** قتلهم الله تعالى **(فإنه)** أي كلاً من الحسن والقبح **(عندهم يوجب الحكم)** من الله تعالى فهو الحاكم لا غير **(فلولا الشرع)** بما هو شرع بأن فرض عدم إرسال الرسل **(وكانت الأفعال)** بإيجاد الله تعالى **(لوجبت الأحكام)** على حسب ما فصل الآن في الشريعة

الحقة. واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل، وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً. وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً، ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع، لأن الحسن والقبح ليسا إلاّ الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب، وأما أنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا، فإذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين، وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح، فإنه إن أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع، فكيف يتأتى قول المعتزلة، وإن أريد كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى إنكاره، فحينئذٍ لا نزاع إلاّ في اللفظ، فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني، ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وأنصف، وكل الأمور إلى علام السرائر، ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال **(قالوا منه)** أي من كل من حسن الفعل وقبحه **(ما هو ضروري)** لا يحتاج إلى النظر **(كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، قيل)** في حواشي مرزاجان، لا يدرك هذا الحسن والقبح إلاّ بعد درك الآخرة و**(أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم بالثواب آجلاً)** المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً، فضلاً عن كونه ضرورياً **(أقول)** في الجواب **(العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازاة)** فلا بد من دار الجزاء، سوى هذه الدار الدنيا **(وذلك)** أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً **(كافٍ لحكم العقل)** بالثواب والعقاب فيها **(وإن كان خصوص المعاد الجسماني سمعياً)** فإن أريد بأمر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعياً ممنوع كما ظهر، ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع إنكارهم الحشر على ما هو المشهور. وإن أريد خصوص المعاد الجسماني فمسلم أنه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء **(على أنه بمعنى لو تحقق)** أمر الآخرة **(لتحقق)** الثواب والعقاب **(كاف)** في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة **(فتدبر)** فإن الجواب هو الأول، وهذا التوجيه من غير رضا القائل، ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعياً ليكون جواباً عنه لو أورد على معظم الحنيفة القائلين بوجوب الإيمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر **(ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضّار وقبح الكذب النافع)** فإنهما يعرفان بالتأمل **(ومنه ما لا يدرك)** أصلاً **(إلا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه)** أي إلى معرفته **(لكن الشرع)** إذ قد حكم على هذا الوجه **(كشف عن حسن وقبح ذاتيين)** لأنه لما لم يكن جعل الشارع إلاّ بحسب حكمة بإعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب، وفي صوم أول شوال صلوح العقاب، فمن هذا الوجه كشف الشارع، فلا يرد ما في «الحاشية» أن هذا تعصب، فإن العقل يحكم بعدم الفرق إلاّ بجعل الشارع، وغاية ما يقال: إن الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقاً، وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره، وإذا كان الشهر محلاً يكون أول شوال منتهى، ومنتهى الشيء خارج عنه، فلزم قبح صومه، وهذا الجواب غير واف أما أولاً فلأنه لو تم يضرهم، فإنه يلزم منه إدراك العقل

للحسن والقبح، وأما ثانياً فلأن غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال، والمقصود كان هو التحريم فتدبر (**ثم اختلفوا**) فيما بينهم (**فقال القدماء**) منهم الحسن والقبح كلاهما (**لذات الفعل و**) قال (**المتأخرون**) لا (**بل**) كلاهما (**لصفة حقيقية توجبه**) أي كلا من الحسن والقبح (**فيهما**) أي في الفعل الحسن والقبيح (**و**) قال (**قوم لصفة حقيقية في القبح فقط**) دون الحسن (**والحسن عدم القبح**) فلا يناط بصفة حقيقية، ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (**والجبائي قال: ليس**) الحسن والقبح (**صفة حقيقية، بل اعتبارات**) ووجوه (**والحق عندنا**) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدية (**الإطلاق الأعم**) من كونهما لذات الفعل أو صفته، أو لوجوه واعتبارات، فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير، وأما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن، فيرد النسخ عليهم وسيجيء الدفع على رأيهم أيضاً إن شاء الله تعالى، وأجيب من قبلهم أن الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح، فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسناً واجباً، ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً وحراماً فيصح النسخ، ولا يخفى أنه حينئذٍ يكون قليل الجدوى أو آئلاً إلى قول الجبائية (**ثم من الحنفية من قال: إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب**) هذا البعض (**الإيمان، وحرم الكفر، وكل ما لا يليق بجنابه تعالى**) على كل أحد بلغه دعوة رسول أم لا (**حتى على الصبي العاقل**) هذا قول معظم الحنفية، كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والإمام فخر الإسلام، وصاحب الميزان، واختاره صدر الشريعة وغيره (**وروي عن**) الإمام الهمام (**أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من «الدلائل»**) على ثبوت الوحدانية، بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه، ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لريب فيه. وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (**أقول**) في كشف معنى هذه الرواية (**لعل المراد**) لا عذر (**بعد مضي مدة التأمل فإنه**) أي التأمل (**بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة**) لا يمكن تحديدها (**لأن العقول متفاوتة**) في الفهم: فلا تنضبط في حد، اعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الإمام فخر الإسلام حيث قال: ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بالعقل، نريد به إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبوحنيفة في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله، لأنه قد استوفى مدة التجربة، فلا بد أن يزداد رشداً، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، وفي شرح أصوله، لأن إدراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة، وفيه أيضاً لا عذر له بعد الإمهال إلاّ في ابتداء العقل، وفرع فخر الإسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل كان معذوراً، لأنه لم تمض عليه مدة التأمل، ولو اعتقد كفراً لم يكن معذوراً لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل، وأنه تأمل، فاختار الكفر، ثم اعلم أنه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة، فإنهم كانوا قائلين إن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك،

فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام، والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما، وعند المعتزلة، كثير، ويفهم من كلام الإمام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار لها، وعندنا لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير، والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام، لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلاّ لله تعالى، فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال:

الأول: مذهب الأشعرية أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي، وكذلك الحكم.

الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم، فإذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد، وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة إلاّ أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي، كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى إيصال الثواب إلى من أتى بالحسنات، وإيصال العقاب إلى من أتى بالقبائح.

الثالث: أن الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير، وتبعه المصنف، ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الأشعرية **(وبما حررنا من المذاهب يتفرع)** عليه **(مسألة البالغ في شاهق الجبل)** أي الذي لم تبلغه الدعوة، فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات، وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بإتيان الكفر مطلقاً وبترك الإيمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الإيمان، وأمثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بأنهم هل يعذرون بعدم درك العقل إياها للدلائل أم لا، وعند الأشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعياذ بالله تعالى. ثم اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة إلى أن الله تعالى، لا يحكم إلاّ بما هو حسن أو قبيح، وإن حكم الله ملزومهما، وأن تكون أصولية راجعة إلى أن الأمر الإلهي يدل على الحسن اقتضاء، والنهي الإلهي يدل على القبح كذلك، وأن تكون فقهية راجعة إلى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً، فقد بان أن الأولى أن تسرد في المقاصد دون المبادىء **(لنا)** في إثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما الحكم، أوّلاً أنه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسل، فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى من العكس، وهو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعاً. ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان إرسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة، لأنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشيء مما يستلذه الإنسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الأفاعيل في عذاب أبدي، فأيّ فائدة في إرسال الرسل إلاّ التضييق وتعذيب عباده، فصار بلاء هذا خلف لأنه رحمة يمنّ الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله. واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب

الإيمان وحرمة الكفر أيضاً عقلي، لأنه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذوراً لكان بعثة الرسل في حقه بلاءً، هذا ظاهر جداً فافهم. ولنا فيه ثالثاً (**أن حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بإرسال الرسل كالبراهمة، فلولا أنه ذاتي**) أي غير متوقف على الشرع (**لم يكن كذلك**) أي لما اتفق عليه (**والجواب بأنه**) يمنع كون الاتفاق لأجل ذاتية الحسن والقبح بل (**يجوز أن يكون**) حكمهم بهما (**لمصلحة عامة لا يضرنا لأن رعاية المصلحة العامة**) حينئذٍ (**حسن بالضرورة**) وإلاّ لما صار الإحسان لأجلها حسناً (**وإنما يضرنا لو ادعينا أنه**) أي الحسن (**لذات الفعل**) وليس كذلك (**بل الدعوى عدم التوقف على الشرع**) سواء كان بالذات أو بالعرض (**ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى**) أي التقريب غير تام لأنه لا اتفاق على كونهما مناطاً للحكم (**لا يمسنا**) هذا المنع (**فإنا لا نقول باستلزامه حكماً منه تعالى، بل ذلك بالسمع**) ولم يورد الدليل إلاّ لإثبات نفس عقلية الحسن والقبح، ولنا رابعاً ما أورده مغيراً للأسلوب إشارة إلى التمريض بقوله: (**واستدل**) بأنه (**إذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر العقل الصدق**) فلولا أن حسنه ذاتي لما آثر (**وفيه أنه**) إن أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الأغراض وموافقة الجبلة فنقول (**لا استواء في نفس الأمر، لأن لكل منهما لوازم وعوارض**) متغايرة (**فهو تقدير مستحيل، فيمنع الإيثار على ذلك التقدير**) وإن أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن، لجواز أن يكون الإيثار لمرجح آخر، ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتياد، وبما قررنا ظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل، فإنه إنما أخذ الاستواء نظراً إلى المقصود دون جميع العوارض واللوازم، وتحققه يقيني، ثم إن هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة، إذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الإحسان وقبح الإساءة في مقابلته، بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الإنسانية، وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه، وكذا إيثار الصدق أيضاً، لكونه صفة كمال، لا لكونه يستحق به الثواب فافهم. الأشعرية (**قالوا**) لنفي عقلية الحسن والقبح.

أوّلاً: (**لو كان**) كل منهما (**ذاتياً لم يتخلف**) فإن ما بالذات لا يبطل (**وقد تخلف، فإن الكذب مثلاً يجب لعصمة نبي**) عن يد ظالم (**وإنقاذ بريء عن سفاك**) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (**والجواب**) أنَّا لا نسلم أنه تخلف ههنا، بل الكذب باق على قبحه، والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحاً، فحينئذٍ (**ههنا ارتكاب أقل القبيحين**) الكذب وهلاك نبيّ أو بريء (**لا أن الكذب صار حسناً، قيل:**) في حواشي ميرزاجان (**يرد عليه أن هذا الكذب واجب**) وكل واجب حسن (**فيدخل في**) حد (**الحسن**) والحسن لا يكون عند الخصم إلاّ ذاتياً، فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع القبح، وبما قررنا بأن بطلان هذا الإيراد من غير ارتياب (**أقول**) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات، بل بواسطة حسن إنقاذ نبي بالعرض و(**الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته، وهذا معنى قولهم: الضرورات تبيح المحظورات**) أي لأجل عروض ضرورة يجيء فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل معاملة المباح (**غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلاً منهما كما أنه**) يكون (**بالذات، كذلك الغير، ولعلهم يلتزمونه**) فلا يسلمون أن كلاً حسن بالذات، تحقيقه أن

عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء، وقد يكون حقيقة لأمر آخر متعلق به نوع علاقة، فينسب إلى هذا بالعرض، ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في العروض، فههنا الكذب قبيح بالذات، ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبيّ ورافع لقبيح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب، واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه، فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل، فكيف يرتفع بعروض عارض، وإن لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر، ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً وواجباً من جهتين، لبقاء القبح مع عروض الحسن، ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعتزلة، فإنهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما، حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المغصوبة، بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً، ومع هذا لا يعم هذا الجواب جميع الصور إلاّ بتكلف، ويمكن أن يقرر الكلام هكذا أن مقتضى الذات ربما يراد به لو ما خلي الشيء وطبعه استلزمه، كما يقال: البرودة للماء بالذات، وربما يراد به ما تستلزمه الذات استلزاماً واجباً، كالزوجية للأربعة، فالأول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض، كما أن الماء يتسخن بمجاورة النار، بخلاف الثاني، فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الأول، فلا يعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض، فحينئذٍ نقول: الكذب ولو كان قبيحاً بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسناً بحسن ملزومه، ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة، لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق، هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث **(وبه)** أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري **(أمكن لهم التخلص عن النسخ)** فإنه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحاً بالغير والقبيح بالغير حسناً بالذات أمكن انقلاب الوجوب إلى الحرمة، والحرمة إلى الوجوب، وعلى هذا فنكاح الأخت كان قبيحاً بالذات حسناً بحسن إبقاء النسل، فكان مباحاً، والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراماً، وهذا لا يصح على التوجيه الأوّل إذ يلزم حينئذٍ كون نكاح الأخت حراماً ومباحاً والتزامه بعيد، كيف وقد بقي مباحاً إلى مجيء شريعة أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله؛ وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه إلى البيت المقدس والكعبة، فإنه يلزم أن يكون أحدهما حراماً وواجباً ولا يجترىء عليه مسلم، وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت، فإنه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات، لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسناً، لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل، فإن التوجه إلى الكعبة كان مستمراً في شريعة والآن مستمر في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه إلى البيت كان مستمراً في شريعة موسى، فكيف يجترىء مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر، بل الذي يجب أن يعتقد أن التوجه إلى البيت كان حسناً بحسن عارض، بالذات أي من غير واسطة في العروض، والتوجه إلى الكعبة كان مانعاً عنه فصار قبيحاً بالعرض، ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء، وبقي غير حسن، كما كان قبل وحسن التوجه إلى الكعبة

بالذات، كما هو الظاهر أو بالعوارض، فافترض وكان التوجه إلى البيت مانعاً عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحاً بالعرض فتدبر وأنصف **(على أنه لا يتم)** هذا البيان ولا ينتهض **(على الجبائية ولا علينا)** وإن تم على جمهور المعتزلة فإنه إنما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقاً، ونحن لا نقول به، بل إنما نقول بالإطلاق الأعم، فلا يلزم أن يتكلف الجواب **(و)** قالوا:

ثانياً: (لو كان) كل منهما **(ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل لأكذبن غداً، فإن صدقه يستلزم الكذب)** في الغد الذي هو المحكي عنه **(وبالعكس)** أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات **(وللملزوم حكم اللازم)** فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً، وكذبه حسناً مع كونه قبيحاً، ولا ينقلب عليهم بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسناً شرعياً وقبيحاً شرعياً، وهما ضدان فأين المفر، لأن لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما، فإنه بجعل الشارع، بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون إنهما لذات الفعل فتأمل فيه **(وربما يمنع ذلك)** أي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات **(ألا ترى أن المفضي إلى الشر لا يكون شراً بالذات)** كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم **(قال الشيخ)** أبو علي **(في الإشارات: الشر داخل في القدر بالعرض)** فإن التقدير الإلهي إنما تعلق أولاً وبالذات بالخير، لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل، وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، فلذا قدر الشر وأوجده هذا، ثم لا يخفى على المتأدب بالآداب الشرعية أن الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا، فإنه ليس من رجال هذا المقال **(أقول هذا)** الجواب **(يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً)** من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير، فإن حسن الملزوم وإن لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة، وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض **(فافهم)** فإنه لا سترة فيه، وقد يقال في تقرير الدليل أن صدق لأكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد وهو قبيح بالذات عندهم، فالصدق قبيح مع كونه حسناً، فحينئذٍ لا يتوجه هذا الجواب أصلاً، وفيه أنّا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق، بل المطابقة للمصداق الواقعي، فواقعية المصداق لازمة له، لا أنه هي، ولو سلم فلأكذبن الغد اعتباران، اعتبار أنه تحقق مصداق الخبر، واعتبار أن مصداقه غير متحقق، قلنا: إن نقول أنه بالاعتبار الأوّل حسن بالذات، وبالاعتبار الثاني قبيح، فلا ضير، وهذا عندنا ظاهر، وأما عندهم فللتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما ولو باعتبارين **(و)** قالوا **(ثالثاً: إن فعل العبد اضطراري، فإن الفعل ممكن)** والممكن **(ما لم يترجح)** وجوده على عدمه **(لا يوجد)** فحين الوجود يكون الوجود راجحاً والعدم مرجوحاً **(وترجح المرجوح محال، فما لم يجب لم يوجد)** فالعدم حال ترجيح الوجود محال، فوجود الفعل واجب، فلا اختيار للعبد فيه أصلاً، فهو اضطراري **(فلا يكون حسناً ولا قبيحاً)** أصلاً **(عقلاً إجماعاً)** لأن الاضطراري لا يوصف بهما، وهذا التبيان غير متوقف على إبطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب، بخلاف ما في «المختصر» حيث قال:

استدل أن فعل العبد غير مختار، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً، لأنه إن كان لازماً فواضح، وإن كان جائزاً، فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم، وإلاّ فهو اتفاقي، فإنه متوقف على إبطالها، مع أن فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة إليه، ولذلك قال **(وهذا حسن وأخصر مما في «المختصر»)** وقد يقال: إن استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أوّلي غير واجب والعدم مرجوحاً ممكناً فحينئذٍ ترجيح المرجوح غير أوّلي لا أنه مستحيل فحينئذٍ لا كفاية وهذا مكابرة فإن استحالته بين أوّلي غني عن البيان **(والجواب)** أن غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و**(أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار)** فإنه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار **(ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة)** مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والأول اختياري لا الثاني **(على أنه منقوض بفعل الباري تعالى)** فإن فعله إن ترجح فقد وجب وإلاّ استحال صدوره. قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالإرادة، فالإرداة لا تصدر بإرادة أخرى وهي بأخرى وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ وأيضاً لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل إلاّ إرادة واحدة فإذن علة الإرداة غير إرادة المريد فإما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير إرادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الإرادة مضطر والفعل واجب عند الإرادة فيكون اضطرارياً إذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى إن تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار إذ لا يصح حينئذٍ تركه وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير إلى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده إلاّ أن يقال بالإرادة المشوبة بالجبر ولا يجترىء عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذٍ بثلاثة أمور الأول أن لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختاراً صرفاً في فعله بل كان اختياره مشوباً بالجبر. الثالث يلزم كون العبد مضطراً في الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الأول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في إيصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الإجماع والإشكال في الثواب والعقاب ليس لأن الفعل غير مختار أو مختار بل لأن العبد يتأتى له العذر بأن الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجويز التخلف إذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع، بل الرجحان من غير مرجح، أو الوجود من غير موجد، ثم رده بإثبات استحالة التخلف، وهكذا وقع القيل والقال، ولم تنكشف حقيقة الحال، وأجاب المصنف في «الحاشية» أن هذا غير تام على رأي الأشعري، فإنه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا، وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي، بل الإجماع وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين، وتحقيق المقام على ما استفاده هذا العبد من إشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام، أن عند إرادة العبد

تتحقق الدواعي إلى الفعل من التخيل الجزئي والشوق إليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه، فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل، إذ ليس الشأن الإلهي أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بإمساك الفيض عنه لكونه جواداً، بل أجرى عادته بإعطاء ما يصلح المادة صلوحاً كاملاً، فالله تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة فيتصف به، وقلما يتخلف عند سد نبي أو ولي ويسمى خرق العادة، هذا بحسب الجلي من النظر، والدقيق من النظر يحكم بأن هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل، وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتصف به العبد اتصافاً واجباً بخلقه فليس الاختيار في العبد إلاّ صرف القدرة والإرادة إلى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أو لا كما عندنا، وهذا لا ينافي الوجوب، وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعلق علمه الأزلي بالعالم على ما كان صالحاً للوجود على النظم الأتم، فتعلق إرادته في الأزل بأن يوجد على هذا النمط إذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم، فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلاً تعلق إرادته بأن يتكون آدم في الوقت الفلاني، ونوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط، وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار، وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذي نسب إلى أهل الكلام، فإن أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية إلى الإرادة واتفق أيهما وجود فهو باطل، لأنه لو كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح، بل وجود من غير موجد، إذ لا موجد هناك يجيء الترجيح منه، وإن أريد منه أن يصح الفعل والترك بالنظر إلى نفس القدرة، وإن وجب أحدهما نظر: إلى الحكمة، فإن الحكيم لا يمكن أن تتعلق إرادته على خلاف ما علم من النظم الأتم فهذا صحيح وغير منافٍ لوجوب الفعل عند تعلق الإرادة، ووجوب الإرادة لأجل الحكمة، ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته، فالقدرة بهذا المعنى، وبمعنى صفة بها إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، متلازمتان، والإرادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك، لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم، ويجب لكونه أزلياً كسائر الصفات، وفينا على حسب دواعينا وأغراضنا، فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على أتم الوجوه، بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء، فحينئذٍ نقول: قد اندفع الإيراد بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح، بأن الاختيار ما ذكر، ولا ينافيه الوجوب، بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار، والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار، كيف والإيجاد منه تعالى لأجل الحكمة، ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات، فيجب ثبوته له تعالى، والإيجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه، فلا يجترىء مسلم على هذا، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. وأما الإشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى إجمالاً، وقد بان لك من هذا التحقيق أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون

اضطرارياً، وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ؛ ولصدر الشريعة رحمه الله ها هنا كلام لإثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل، فلنذكره ونفك عقدته حتى تتبين لك حقيقة الحال فنقول: مهد رحمه الله تعالى أوّلاً أربع مقدمات:

المقدمة الأولى: إن المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بإزائها، وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة، فإنها تطلق ويراد بها معناها المصدري، وقد يراد بها الحالة الخارجية، الأول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج إلاّ باعتبار المصداق، والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جداً.

المقدمة الثانية: وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه، وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده، أما الأول فلأنه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه، فإن توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامة، وإن لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح، فإن قيل: المحال رجحان الشيء بلا مرجح، بمعنى وجود الممكن من غير موجد، وهو غير لازم، فإن الموجد هناك موجود، قلت: قد لزم هذا المعنى: لأن زمان العدم لم يوجده فيه شيء، وفي زمان الوجود إن أوجده شيء يكون هذا الإيجاد بما يتوقف عليه، فلم يبق المفروض علة تامة، وإن لم يوجده لزم وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال: وفيه ما فيه، والصواب في الجواب أن يقال: قد لزم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم إليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة، فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد مرجح وهو محال، فلا بد من رجحان الوجود على العدم، وترجيح المرجوح محال، فالوجود واجب، وأما الثاني فلأنه إن لم يمتنع على ذلك التقدير لأمكن وجوده من غير إيجاد علته فلم تبق العلة علة وقال: هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة، لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة، بخلاف الفلاسفة.

المقدمة الثالثة: أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات، وإلاّ فإما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة، أما الأول فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجده، فإما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علواً كبيراً؛ وأما الثاني فلأنه لا يعقل علية المعدوم للموجود، وأيضاً: المركب أجزاؤه مما يتوقف عليه المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحادث تحقق الحادث، وإلاّ فيتوقف على عدم آخر، فإما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى الباري آخراً والعدمات، وإما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر، فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده، فتلك العلة إن كانت أمراً موجوداً فعدمه لا يكون إلاّ بعدم جزء من علته، وهكذا يتسق الكلام، فيلزم الاستحالة العظيمة، وإن كانت عدم أمر

فعدمه وجود، لأن نفي النفي إثبات، كوجود خالد مثلاً، فقد توقف عدم بكر على وجود خالد، وكان الحادث موقوفاً على عدم بكر، فيتوقف على وجود خالد، وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث، فقد ثبت ما ادعينا أن كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل عليه المختلط، وإذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات، وهكذا: فيلزم الاستحالة العظيمة، فلزم قدم الحادث، فلا بد في علية الحادث من أمور لا موجودة ولا معدومة، لأنه الشق الباقي. هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد، ثم أورد على نفسه أن هذه الأمور لا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة، لأنهما نقيضان، وقد بطل كونهما علة، فكذا علية تلك الأمور، ثم أجاب بأنه إذا أدرجت تلك الأمور في أحدهما لا يتم البيان، إذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة، فإنه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الأمور وليس عدمه، لانتفاء جزء من علته، فإنها لا تجب لوجود العلة، وإن أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود، لأنه يجوز أن تكون المعدومات تلك الأمور، كالإيجاد، ولا يكون عدمه بتحقق وجود، ثم قال فقد ثبت دخول الإضافيات في علة الحادث، فلا يمكن استنادها إلى الباريء بالإيجاب، وإلاّ لزم قدم الحادث أو الاستحالة العظيمة، بل استنادها إليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه، فإما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل، أو تكون إضافة الإضافة عين الإضافة، وإما أن لا يجب، والظاهر أن الحق هو هذا، فإن إيقاع الحركة غير واجب، ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للمختار أحد المتساويين، وأما الحالة فهي واجبة على تقدير الإيقاع.

المقدمة الرابعة: ترجيح المختار أحد المتساويين، أو المرجوح جائز، بل واقع، لأنه إما لا ترجيح أصلاً، أو للراجح أو للمساوي، أو للمرجوح، والأول باطل، وإلاّ لما وجد الممكن أصلاً، وكذا الثاني، وإلاّ لزم إثبات الثابت، بقي الأخيران وهما المدعي، ولأن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين، فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا؟ كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا؟ ثم قال: وإذا عرفت هذه المقدمات فالجواب: أن المستدل إن أراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم أنه يجب عند وجود مرجحه التام، وإلاّ يلزم الجبر، لأنه إما متوقف على الاختيار، وهو على آخر، وهكذا إلى غير النهاية، أو اختيار الاختيار عين الاختيار، فلا جبر، وإما متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم، كالإيقاع وهو إما يجب بطريق التسلسل، أو بأن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، وإما أن لا يجب، لكن رجح الفاعل المختار أحد المتساويين، وإن أراد الإيقاع تعين ما قلنا فيه انتهى. ولا يفقهه هذا العبد: أما أولاً: فلأن التقريب في المقدمة الثانية غير تام، لأنه لا يلزم من البيان إلاّ وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة، فإنه يجوز أن تكون العلة فاعلاً مختاراً موجوداً في الأزل، تام الإرادة، لكن تعلق إرادته في الأزل بوجود المعلول، في حين معين لما علم في الأزل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلوم للوجود إلاّ على هذا النحو، فيجب في ذلك الحين، لا

عند وجود العلة، هذا: وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق إرادته في الأزل، بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام، وحينئذٍ لا يلزم قدمه، ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم عليته حتى تلزم الاستحالة العظيمة، فسقط ما قال لإبطال الشق الأول في المقدمة الثالثة. وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافٍ، فإن هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة، لها نحو واقعية أولاً على الثاني، فهي من الاختراعات، كاجتماع النقيضين ونحوه، فلا يصلح للعلية ولا للمعلولية، وعلى الأول فلا بد لها من جاعل تجب هي منه بحسب اقتضائه واقعيتها، وإلاّ فنسبتها ونسبة عدمها إلى هذا الجاعل واحدة، فحال الجعل وقبله سواء، فلزم تحققه من غير جعل، وهو مناف للإمكان، فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية، ورجحان المرجوح ما دام مرجوحاً محال، فلزم الوجوب، ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء إلى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ، فإنه محال مطلقاً، اعتبارياً كان أو عينياً، ولا بطريق أن إيقاع الذي هو علة الإيقاع عينه، كما جوز، لأن التغاير بين العلة والمعلول ضروري، فقد ثبت وجوبها لاستنادها إلى الباري القيوم، فيلزم حين دخول الإضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة، ولا يمكن دفعه إلاّ بما أومأنا من الحق الصراح، وأما رابعاً: فلأن ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل، لأن الفاعل إن كان نسبة الطرفين المتساويين إليه على السواء، فحال وجود الفاعل وقبله سواء، فلا إيجاد من الفاعل ولا تأثير، فيلزم الوجود بلا إيجاد، وقد سلم استحالته، وإن كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح، فالترجيح للراجح، فإذن بان لك أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان أحدهما بلا إيجاد متلازمان، فإذن بتجويز أحدهما يلزم تجويز الآخر، وينسد باب العلم بالصانع، ويلزم المكابرة، وما قال في «الاستدلال» ففيه أنّا نختار الشق الثاني: وهو أنه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه، لأنه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر، والمحال إنما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر، وهو غير لازم، وإن أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر، إذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح، وما قال ثانياً ففيه أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف، وهو مستحيل بل الإرادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة بهما نظراً إلى ذاتيهما بإدراك، وإذ قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح إلاّ للراجح بهذا الترجيح، فقد دريت أنه لا يمكن أن يوجد شيء موجود، ولا يثبت أمر، سواء سمي موجوداً أو واسطة، إلاّ إذا وجب من العلة الموجودة أو المثبتة، وهذا الإيجاب إن كان بعد تحقق الإرادة والاختيار، فالفعل اختياري، وإلاّ فاضطراري، والموجد إن كان ذا إرادة ففاعل بالاختيار، وإلاّ ففاعل بالإيجاب، ودريت أيضاً أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى القادر من غير وجوب، فهوس من الهوسات لا حاصل له، بل ليس الاختيار إلاّ ما ذكرنا، هذا: والعلم الحق عند مفيض العلوم، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام، فإنه قد زلت أقدام كثير من الأذكياء، وضلت أفهام جم من الفضلاء، ولم يأتوا بشيء يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب، بل ضلوا وأضلوا كثيراً، إلاّ من أتى الله وله قلب سليم.

فائدة

في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية للعبد.

(**عند الجهمية الذين هم الجبرية حقاً لا قدرة للعبد أصلاً**) لا على الكسب ولا على الإيجاد (**بل هو كالجماد**) الذي لا يقدر على شيء (**وهذا سفسطة**) فإن كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحواً من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الأعمال ولم يتعمقوا فيها (**وعند المعتزلة له قدرة**) مخلوقة لله تعالى فيه (**مؤثرة في أفعاله**) كلها سيئاتها وحسناتها، فالعبد خالق لأفعاله، ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والإجماع القاطع، بحيث لا يزعزعه شبهات أولي التلبيس الضالين والمضلين، الذين شمروا أذيالهم لتأويلها، فضلوا أنفسهم وأضلوا كثيراً (**وهم مجوس هذه الأمة**) للحديث الذي رواه الدارقطني: «القدرية مجوس هذه الأمة» وهم يقولون: إن القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية، فأنتم القدرية المرادة في هذا الحديث، وهذا أيضاً نشأ من جهلهم بالأحاديث الصحيحة، فإن فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر، وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبو القدر، ثم إن الشيعة الشنيعة يقولون: إن المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات، توهماً أن خلق القبيح قبيح، وليس الأمر كما ظنوا، وكيف وقد جهلوا أن الخلق إعطاء الوجود، وهو خير محض، وإنما الشر الاتصاف بها بالنسبة إلى ذات المتصف، فإنه يوجب الإثم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس، فإنهم يقولون بالواجبين، أحدهما: خالق الخير، والآخر خالق الشر، لأجل هذا الزعم، والشيعة أيضاً قالوا بخالقين، خالق الخير وخالق الشر (**وما فهموا**) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضاً (**أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود**) فإن من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية إلى الغير، وكل على مولاه، كيف يقدر على إيجاد الأفعال من غير اختلال بالنظام الأجود، وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (**وعند أهل الحق**) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (**له قدره كاسبة**) فقط لا خالقة (**لكن عند الأشعرية**) من الشافعية (**ليس معنى ذلك**) الكسب (**إلاّ وجود قدرة متوهمة**) يتخيلها الشخص قدرة (**مع الفعل بلا مدخلية لها أصلاً**) في شيء، فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلاً يخلق أولاً صفة يتوهم أوّل الأمر أنها قدرة على شيء، ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل، ثم يوجد الفعل، فنسبة الفعل إليه كنسبة الكتابة إلى القلم (**قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كفؤ للجبر**) وهو ظاهر، فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية، فأي فرق بينه وبين الجماد (**وعند الحنفية: الكسب صرف القدرة المخلوقة**) لله تعالى (**إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور**) فإذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (**ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة**) وقد يتخلف عنه قليلاً، كما نقل في المعجزات والكرامات، وأما عند عدم مانع من الموانع أصلاً، فيجب صدور الفعل منه سبحانه، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل، فإن قيل:

فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (**فقيل: ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم**) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبها (**فليس**) إضافتها (**خلقاً**) فإنه إفاضة الوجود بالذات كما للجواهر والأعراض، بل هو إحداث (**وليس الإحداث كالخلق بل**) هو (**أهون**) فإنه لأجل أن يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن، الذي هو نحو من الإمكان على ما حقق، فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم، وليس النصوص شاهدة إلاّ بأن الخلق له تعالى فقط، أي إفاضة الوجود، فإنه يصير المتصف به ذاتاً مستقلة، بخلاف الاعتباريات؛ ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الإمكان غير معلل، فلا يراد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لأكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود، والوجود حال، فليس الإحداث مغايراً للخلق، وعلى تقدير الجعل البسيط في الإحداث أيضاً إفاضة نفس ذات الحال، كما في الخلق، لأن الجعل وإن كان مؤلفاً يوجب تذوّت المجعول ذاتاً مستقلة، بخلاف الأحوال إذ ليس لها ذات مستقلة، إنما هي أمر تبعي فتدبر (**وقيل بل**) هو (**موجود، فيجب حينئذٍ تخصيص القصد المصمم من عموم**) نصوص (**الخلق بالفعل، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة**) إذ فائدته أن تؤثر في شيء، وأدناه أن تؤثر في هذا القصد، وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها، فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لأنه (**أدنى ما يتجه به حسن التكليف**) فإن التكليف لغير القادر، مما يحيله العقل، وهذا أدنى طريق كونه قادراً (**وهذا**) الرأي (**كأنه واسطة بين الجبر والتفويض**) والحق هو التوسط بينهما، كما حكي عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام. قال المصنف: (**وفيه ما فيه**) ووجه بأن فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد، وقد أبيتم عنه، فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص، وهذا غير واف، فإن مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون لها نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية، إما في وسيلتها فقط، أو فيهما، والتأثير في الوسيلة أدناهما، فخصصنا بها، وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لأنه حينئذٍ يبطل العام بالكلية، وهو غير جائز، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] وأمثالهما، وأحاديث خلق الأعمال، ثم في «النصوص» أيضاً إشارة إلى أن هذا التخصيص من نسبة المشيئة والعمل إلينا كما لا يخفى على المنصف، فتأمل أحسن التأمل، ولا تلتفت إلى شبه أولي التلبيس، فالحق لا يتجاوز عما قلت. قال المصنف (**وعندي**) أن في صدور الأفعال الاختيارية لا بد من إدراك كلي، به تنبعث إرادة كلية، وإدراك جزئي به تنبعث إرادة جزئية، فالعبد (**مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية**) فإن الإرادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (**مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية**) المنبعث منها الإرادة الكلية، ففي انبعاث الإرادة الكلية مجبور، وفي انبعاث الإرادة الجزئية مختار، ولا يفقهه هذا العبد، فإن هذه الإرادة الجزئية إن كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة، وقد نهي عنه،

وإن لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه، فهو قولنا بعينه، والإيراد المذكور لازم لا يندفع إلاّ بالجواب الذي مر (**وشرح ذلك في الفطرة الإلهية وأنه لأجدى من تفاريق العصا**) والذي وصل إليَّ من هذه الرسالة ليس فيها إلاّ العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة، وحاصلها لا يزيد على إبطال قول المعتزلة بما ذكر ههنا من عدم صلوح الممكن للإيجاد، وقول الأشعرية بما ذكر ها هنا أيضاً، ويلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا، ولم يقصد دفع الإيراد المشار إليه، فليس في تلك الرسالة إلاّ التحير، والله أعلم بحال عباده و(**الأشعرية قالوا: رابعاً: لو كان كذلك**) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (**لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم**) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (**والحكم على خلاف المعقول قبيح**) وقد وجب تنزيهه عن القبائح، فوجب منه الحكم على مقتضاهما، فلا اختيار (**والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار**) فإنه إنما وجب هذا النحو من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار، وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وما أجاب به في «التحرير» من تسليم عدم الاختيار في «الحكم»، لأنه خطاب الله تعالى، وخطابه صفة قديمة عندنا، والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار، فغير واف، لأن الخطاب وإن كان قديماً، لكن التعلق حادث، والحاكم جل مجده مختار فيه، فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (**خامساً: لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة**) على مرتكب القبيح، وتارك الحسن، لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل، والقبح استحقاق العقاب، فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (**وهو**) أي الجواز (**منتف بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾** [الإسراء: ١٥] **فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك**) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا، وفي هذا التعليل دفع لما يتراءى وروده من أن الآية لا تدل إلاّ على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (**أقول**) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة، فإن القول بالقبح العقلي إنما يقتضي الجواز نظراً إلى ذات الفعل و(**الجواز نظراً إلى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة، كيف**) يجوز نظراً إلى الحكمة (**وحينئذٍ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك**) الدال على القبح، والحكيم لا يعذب المعذور (**ولهذا قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾** [النساء: ١٦٥]) وإن أراد الجواز نظراً إلى نفس الفعل، وإن كان ممتنعاً نظراً إلى الواقع والحكمة، فبطلان اللازم ممنوع، والآية الكريمة لا تدل إلاّ على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما، وأما فيهما فالمسلك واضح، ولا عذر أصلاً، والعقاب عليهما عدل غير منافٍ للحكمة، كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (**وأيضاً: الملازمة ممنوعة، فإنه**) أي التعذيب (**فرع الحكم ونحن لا نقول به**) وهذا غير وافٍ أصلاً، لأن حقيقة القبح ليس إلاّ جواز التعذيب، فكيف يكون مناط الحكم؟ (**وإنما ينتهض على المعتزلة**) بل على معظم مشايخنا أيضاً، ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع، فإن المؤاخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوباً، وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام

(فخصصوا) الآية **(بعذاب الدنيا بدلالة السياق)** وهو قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: ١٦] ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم، ودعائهم به عليها، وهو مسبب عن فسقهم، ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل، وليس شأن كل قبيح تسبيبه إلى هلاك القرى حتى يقال: ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؟ حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول **(وأوّلوا أيضاً)** الرسول **(بالعقل، فإنه رسول باطن)** في تنبيه القلب، فالمعنى إذاً والله أعلم: وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان **(إلى غير ذلك)** من التأويلات، وها هنا جواب آخر هو أنه: ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلاً في الواقع، بل لم يترك الإنسان سدى، فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقاً، ووقع الأعمال القبيحة تقدير محال، فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب، فمعنى الآية الكريمة والله أعلم: وليس شأننا العقاب من دون البعثة، فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة، ولم يخل زمان عنها فافهم **(المعتزلة قالوا: أوّلاً: لو كان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم)** المكلف **(بالنظر في المعجزات)** ليعلم أنهم رسل **(فيقول)** هذا المكلف **(لا أنظر)** في معجزتك **(ما لم يجب النظر عليَّ)** لأن للإنسان أن يكف عما ليس واجباً عليه **(ولا يجب)** عليَّ ما لم يصدر عن لسان نبي، ولا نبوة إلاّ بالمعجزة، ولا تعلم المعجزة إلاّ بالنظر، فحينئذٍ لا يجب النظر **(ما لم أنظر)** فلزم إفحام الرسل، أي إسكاتهم، وهو محال، لأنه حينئذٍ يفوت الغرض من الرسالة، فإن قيل: يلزم عليهم هذا **(قالوا: ولا يلزم علينا، لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس)** فإنكارهم وجوب النظر من المكابرة، فلا إفحام **(وفيه ما فيه)** لأن وجوب النظر موقوف على إفادته للعلم مطلقاً، وفي الإلهيات خاصة، وفيه خلاف الرياضيين، وعلى أن معرفة الله واجبة، وفيه خلاف الحشوية، وأن المعرفة لا تتم إلاّ بالنظر، ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة، وهو غير ثابت عنهم، بل هم مصرحون بخلافه، إلاّ عن الملاحدة المدعين للتصوف؛ وعلى أن مقدمة الواجب واجبة، وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات إلاّ بنظر أدق، والموقوف على ما لا يثبت إلاّ بالنظر الدقيق كيف يكون فطرياً، كذا قيل، وفيه: أن هذه مؤاخذة لفظية، فإن لهم أن يقولوا: إن وجوب النظر وإن كان نظرياً لكن لا يتوقف على الشرع، فيمكن أن يقول الرسول: إن هذا واجب عليك مع قطع النظر عن إخباري فامتثل، فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم أنظر، لأنه حينئذٍ له أن يقول: لا أنظر، فإنه غير واجب، فإذا قال الرسول: النظر واجب يقول المكلف، هذا نظريّ لا يدرك إلاّ بالنظر، فليجز عدم صدقه وإني لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه، فحينئذٍ الإفحام لازم قطعاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإن قلت: للرسول أن يقول: أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها يضرك الإباء فاسمع، وليس للعاقل الإباء عن سماع مثلها فلا إفحام، قلت: هذا ينقلب على أصل الدليل، فإنه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول: إني أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها لزم الإحكام بقولي فاسمع، فتدبر فإنه سانح عزيز **(والجواب: أنّا لا نسلم أن الوجوب)** بالشرع **(يتوقف على النظر**

فإنه) أي الوجوب **(بالشرع نظر أو لم ينظر)** فحينئذٍ لا يصح قوله: لا يجب النظر ما لم أنظر، بل للرسول أن يقول: قد وجب عليك النظر بقولي تنظر أولاً، فإن قلت: على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل، فإنه غافل عن الرسالة، قال **(وليس ذلك)** أي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة **(من تكليف الغافل فإنه)** أي المدعو إلى النظر **(يفهم الخطاب)** والغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب، كالنائم والمجنون بالجنون المطبق، فافهم **(أقول)** في دفع الجواب **(لو قال)** المكلف حين قال له الرسول انظر **(لا أمتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم بوجوبه)** ولا يضيع وقته فيه **(ولا أعلم الوجوب ما لم أمتثل)** أمرك بالنظر **(لكان)** المكلف **(بمحل من المساغ فيلزم الإفحام)** والجواب عنه: أن للرسول أن يقول: إن الحسن والقبح في الأشياء ثابت، وأنا أعلم المضرة في بعض الأشياء، فاصغ إليَّ، إذ ليس من شأن العاقل أن لا يصغي إلى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال، فإن ظهر الصدق فيطيع، وإن ظهر الكذب فلا يطيع، هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح، كذلك يتأتى على تقدير كونهما شرعيين، فإن للرسول أن يقول: القول قولي، وإني أثبت في بعض الأشياء ضرراً لا خلاص لك عنه، وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر، فما وقع عن واقف الأسرار أبي قدس سره أنه لا يتم عن الأشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد، قال المصنف: **(والحق)** في الجواب **(أن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً)** عند المعتزلة، فإنهم قالوا بالوجوب العقلي **(أو)** واجب **(عادة)** عندنا، فإن الله تعالى كريم، جرت عادته بإراءة المعجزات، وإذا كانت الإراءة واجبة عقلاً أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند إراءة الرسول ويقع العلم بنبوته، ولا تتأتى هذه، الأسئلة والأجوبة **(وهو متم نوره ولو كره الكافرون، و)** المعتزلة قالوا **(ثانياً: أنه لولاه)** أي كون الحكم عقلياً **(لم يمتنع الكذب منه تعالى)** عقلاً، إذ لا حكم للعقل بقبح، وإذا جاز الكذب عليه **(فلا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب)** ولو اكتفى به لكفى **(فينسد باب النبوة)** وهو مفتوح **(والجواب أنه)** أي المذكور **(نقص)** فيجب تنزيهه تعالى عنه، كيف **(وقد مرَّ أنه لا نزاع فيه)** فإنه عقلي باتفاق العقلاء، فالملازمة ممنوعة **(وما في المواقف)** في إثبات الملازمة **(أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي)** المتنازع فيه، ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب، فإنه لا ثواب ولا عقاب على الباري، بل بما به يستحق أن يذم، لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب، فشرعية القبح توجب شرعية النقص، فحينئذٍ جاز عقلاً الكذب، وفيه الفساد **(فممنوع، لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان أو فعلاً)** من جملة النقص في حق الباري، و**(من الاستحالات العقلية)** عليه سبحانه **(ولهذا)** أي لكونه من الاستحالات العقلية **(أثبته الحكماء)** أي أثبت كونه نقصاً مستحيلاً اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الأنبياء، فلا لزوم بين النقص والقبح **(لكن يلزم على الأشاعرة)** التابعين للشيخ الأشعري **(امتناع تعذيب الطائع)** لله تعالى في الأعمال **(كما هو مذهبنا)** معشر الماتريدية **(ومذهب المعتزلة فإنه)** أي تعذيب الطائع **(نقص يستحيل عليه**

سبحانه) عقلاً، فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم، ثم إنه يرد عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضاً، فإنه ما صار عاصياً باختياره، بل يجعل الله سبحانه كما هو رأينا، ومعشر أهل السنة والجماعة، وجعل شخص عاصياً ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص، فيستحيل عليه سبحانه، ولا يلزمنا هذا أيضاً، لأنا نقول إن بعض الأفعال من شأنها لحوق العقاب، فتعقب العقاب على العصيان، كتعقب الحمى على التخمة، ولا نقص فيه، لأن إعطاء ملائمات الشيء لا قبح فيه وإن كان مؤلماً، فإن قلت: فلم خلق هذه الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الألم الشديد؟ قلنا: التحقيق أنه كما أن في الأفعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة، كذلك في الذوات أيضاً استحقاق، لأن يتصف بأفعال فيصرف قدرته إلى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به، فإن قلت؛ فحينئذٍ لا يصح العفو لأنه خلاف ما يستحق به الفعل، قلت: كلا، بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة، وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن يتم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه، ولذا لا يعفى الكفر، ولا يجعل الكافر معذوراً بوجه، لأن الكفر يستحق العقوبة فقط، على أن عفو المستحق للألم صفة كمال لا نقص فيها، فلا إيراد، ولا نعني بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في «عرف الفلاسفة»، بل الاستحقاق صلوحها له، وهذا الصلوح هو الاستعداد، وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح «نصوص الحكم».

مسألة [شكر المنعم]

قال الأشعرية: **(على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة)** ومعظم مشايخنا، وقد نص صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا، وفي الكشف نقلاً عن القواطع، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل، والصدق النافع، وشكر النعمة، وقبح الظلم، والكذب الضار، ثم قال: وإليه ذهب كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة، خصوصاً العراقيين منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم، ومعرفة الحسن هو الوجوب، أو لازمه: إذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل، والمراد بالشكر ها هنا صرف العبد جميع ما أعطي إلى ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجيب صنعة الحق تعالى، ولعلهم أرادوا بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقاً، وإلاّ فلا معنى لدعوى العقلية و**(استدل بأنه لو وجب)** شكر المنعم عقلاً **(لوجب لفائدة)** وإلاّ كان عبثاً **(ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها)** إذ ليس له كمال منتظر **(ولا للعبد)** لأنه لو كان، فإما في الدنيا أو الآخرة، وهما منتفيان **(أما في الدنيا، فلأنه مشقة)** وهي بلاء لا يصلح فائدة **(وأما في الآخرة، فلأنه لا مجال للعقل في ذلك، أقول)** في ردّه أنه **(بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة)** من كون الحكم عقلياً في الجملة **(كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)** فإنه قد سلم المجال **(على أنه لو تم هذا)** الاستدلال **(لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر)** من التنزل **(أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن)** فيه

خبطاً آخر، فإن (**المشقة لا تنفي الفائدة**) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد لا تحصى (**فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى**: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) المعتزلة (**قالوا إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وكل ما كان كذلك فهو واجب**) فشكر المنعم واجب، وقد تمنع الكبرى عقلاً، بل ما كان كذلك ففعله أولى، وإن استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقلياً، بل صار شرعياً قال صدر الشريعة، كيف يجوّز عاقل أن من أعطي من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من المأكولات والمشروبات والملبوسات، وأغرق في بحار الرحمة، وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها وإحصاؤها، ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران، ويكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة، والملك قادر على الأخذ الشديد، فمع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من أنواع التعذيب، ولا يذمه بشيء من المذمة، بل يعفى من ذلك كله، ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (**وعورض**) دليلهم (**أوّلاً: بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه**) لأن العبد مع جميع القوى في ملك الرب، والشكر لا يكون إلاّ بإتعابها وصرفها، فيكون تصرفاً في ملك الغير بغير أمره، وهو حرام، فالشكر حرام (**ويجاب**) بأنّا لا نسلم أنه تصرف من غير إذن المالك (**بل بالإذن العقلي**) من جهته بناء (**على أنه مثال الاستظلال والاستصباح**) فإن العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورض (**ثانياً بأنه**) أي الشكر (**يشبه الاستهزاء**) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام، وشبه بالاستهزاء لأنه نسبة ما أعطي إلى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاها الذي ملك خزائن المشرق والمغرب، وأن أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطاءه وشكره عدّ لاعباً ومستهزئاً (**وهو ضعيف**) جداً (**فإن المعتبر عند الله تعالى الإخلاص**) في النية (**وأيضاً**) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراماً بالشرع، و(**كيف يقال: إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء**) فتدبر.

مسألة [معرفة الحكم قبل البعثة]

(**لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً**) عندنا لأنه الخطاب القديم (**لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه**) اتفاقاً (**بخصوصه، أما عند المعتزلة فلأنه**) أي الحكم (**وإن كان ذاتياً**) لا يتوقف على الشرع (**لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه**) فلا يحكم عليه هناك عقلاً (**وأما عند غيرهم**) من أهل الحق (**فلأن الموجب وإن كان الكلام النفسي القديم، لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها**) ومن ها هنا ظهر فساد ما اعتاده الأشعرية من جعل هذه المسألة تنزلية (**فلا حرج عندنا**) في شيء من الفعل والترك، حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرّجون عليه ويقولون: قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الإيمان كما قد مر، فإن قيل: فعلى ما ذكر، كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الأصل الإباحة أو التحريم؟ أجاب بقوله: (**وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الأفعال للإباحة كما هو**

مختار أكثر الحنفية والشافعية أو) أصلها **(الحظر، كما ذهب إليه غيرهم، وقال صدر الإسلام)** الأصل **(الإباحة في الأموال والحظر في الأنفس)** فقتل النفس، وقطع العضو وإيلامه بالضرب، والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة، إلاّ ما خص منها بدليل، كالقصاص والنكاح **(فقبل)** هذا الخلاف وقع **(بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دلت)** تلك الأدلة **(على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه)** بدلالة دليل آخر، كما عند أكثر الحنفية والشافعية **(أو ممنوع)** عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة **(وفيه ما فيه)** إذ يظهر من تتبع كلامهم، أن الخلاف قبل ورود الشرع، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لعدم خطاب الشرع، فتدبر، كذا في «الحاشية». ولنقل في تقرير الحق، فلنمهد مقدمة: أوّلاً: هي أنه لم يمر على إنسان زمان لم يبعث إليه فيه الله رسولاً مع دين، لأن شرع آدم عليه السلام كان باقياً إلى مجيء نوح وشريعته إلى إبراهيم، وكانت شريعته عامة للكل، فمن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها، كشرع موسى وعيسى في حق بني إسرائيل، وبقي في حق غيره، كما كان إلى ورود شريعتنا الحقة الباقية إلى يوم القيامة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦] وإذا تمهد هذا فنقول: فحينئذٍ لا يتأتى خلاف في زمان من أزمنة وجود الإنسان أصلاً، ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقاً، ولا بالتحريم مطلقاً، كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الأشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك، فإذن ليس الخلاف إلاّ في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم، وحاصله أن الذين جاؤوا بعد اندراس الشريعة وجهل الأحكام، فإما جهلهم هذا يكون عذراً فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح، أعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في «المباح»، وذهب إليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه إباحة أصلية، وهذا هو مراد الإمام فخر الإسلام بقوله: ولسنا نقول بهذا الأصل أي بكون التحريم ناسخاً للإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا، يعني إذ لا إباحة حقيقة، بل بمعنى نفي الحرج، ولعل المراد من الأفعال ما عدا الكفر ونحوه، فإن حرمتهما في كل شرع بين ظهوراً تاماً، وإما لا يكون عذراً، فحينئذٍ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها، لاختلاط الحلال بالحرام، للجهل بالتعيين، فحرمت احتياطاً، فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم، ولعلهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية، ومزعوم صدر الإسلام أن تحريم الأنفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به، وأما غيرها فقد جهلت، وهذا الجهل عذر، ولذا فصل، ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية، وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضاً، هذا ما عند هذا العبد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً **(أما المعتزلة فقسموا الأفعال الاختيارية، وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها، كأكل الفاكهة مثلاً)** والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم **(إلى ما يدرك فيه جهة محسنة)** حسناً شديداً يورث تركه قبحاً وذماً، أو ضعيفاً بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك، أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك **(أو مقبحة)** قبحاً شديداً، بحيث

يعاقب على الفعل، أو ضعيفاً لا يوجب الحرج، بل ترك الأولوية (**فينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة**) من الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة (**وإلى ما ليس كذلك**) أي لم يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة (**ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال: الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث**) يعني لو لم يكن مباحاً فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثاً (**وربما يمنع الاستلزام**) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق، لجواز أن تكون الفائدة الابتلاء بإيجاب الاجتناب (**والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير**) وهو الخالق (**من غير إذنه وقد مر**) مع ما فيه (**ولا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين، وقد فرض أن لا حكم له**) أي للعقل (**فيه**) فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين، وذلك (**لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً**) أي في فعل فعل (**ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً**) لعلة شاملة لجملة الأفعال (**أقول يرد عليهما أنه يلزم**) حينئذٍ (**جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الأمر**) فإن فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلاً، والآن أثبتم الإباحة أو الحظر (**ولا ينفع**) حينئذٍ (**الإجمال والتفصيل**) اللذان ذكرا في الجواب (**لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض**) وها هنا الإجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم (**فتأمل**) فإنه يمكن الجواب بأن هذا الحكم الإجمالي كالحكم الاجتهادي الخطأ، فيجب العمل به إلى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقق البعثة، فلا يلزم جواز الاتصاف أصلاً، كذا في «الحاشية». ويمكن توجيه الجواب المشهور بأنهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل، وتجويز أن يكون غير الإباحة والحظر حتى يلزم من إثباتهما ولو بالدليل الإجمالي اجتماع المتنافيين، بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص بكل فعل، فعمدوا إلى دليل إجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكماً بالإباحة أو الحظر، فحينئذٍ لا تناقض فتدبر (**الثالث: التوقف**) في الحكم بشيء من الأحكام (**لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدرى أيها واقع**) فيتوقف (**أقول: هذا يقتضي الوقف في الخصوصية**) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (**ولا ينافي**) ذلك (**الحكم**) إجمالاً (**في كل فعل فتدبر**) وهذا شيء عجاب، فإن المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الإجمال، والتفصيل في عدم المنافاة، وها هنا حكم بعدم المنافاة لأجل الإجمال والتفصيل، إلاّ أن يقال: المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الإجمالي ولو على سبيل الخطأ في الاجتهاد، والأصوب في التقرير أن يقال: إن عدم كفاية الإجمال والتفصيل هناك، لأن أهل المذهبين الأولين حكموا بالإباحة أو التحريم مطلقاً، والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل، فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى، فيكون الحكم بحسبها الوجوب، ويرد الشرع بحسبها أن ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك، فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الإباحة، ولا ينفع الإجمال والتفصيل، وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقاً، والمقصود من الإيراد هنا أن المفروض إنما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل، ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقاً لما في نفس الأمر بالاستنباط على ضابطة كلية، لا أن يعلم حكم

واحد شامل للكل كما في المذهبين الأولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف.

تنبيه

(الحنفية قسموا الفعل) الحسن **(بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه)** أي من غير واسطة في الثبوت، فإما **(لا يقبل)** حسنه **(السقوط)** لأجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر **(كالإيمان)** فإنه يقتضي حسنه لا بشرط زائد **(أو يقبل)** حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال **(كالصلاة)** وقد **(منعت في الأوقات المكروهة)** فسقط حسنها في هذه الأوقات وللمناقش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الأوقات، بل غلب القبح العارض، وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي، ولذا لو أدى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لأمر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي، فالأولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض، فإن صلاتها قبيحة لذاتها، ولذا لم تجب عليها، فلم يجب القضاء، فإن قلت: فالإيمان أيضاً ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة؟ قلت: إنما سقط لعدم الإمكان لا للقبح وسقوط حسنه، والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف، والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة، لأن الحائض مكلفة فافهم **(وإلى ما)** هو حسن **(لغيره)** بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت، وهو إما **(ملحق بالأول)** أي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في «العروض» فالحسن عارض للفعل بالذات **(وهو)** أي الملحق بالأول، إنما يكون **(فيما)** أي الغير الذي هو الواسطة **(لا اختيار للعبد فيه)** فحينئذٍ لا يكون هذا الغير فعلاً اختيارياً صالحاً لأن يتصف بالحسن، فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط **(كالزكاة والصوم والحج شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس والبيت)** ولا اختيار للعبد فيه، ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل مالهم حسناً وهو الزكاة، والنفس لما كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلاث حسناً وهو الصوم، والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسناً، وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل لهذه الوسائط في العبادة **(أو غير ملحق)** بالأول لكون الغير واسطة في «العروض»، وهذا القسم منقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن **(كالجهاد والحد وصلاة الجنازة، فإنها)** في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الأولين، أو التشبه بعبادة الجماد كالثالث، لكنها حسنت **(بواسطة)** هدم **(الكفر)** وإعلاء كلمة الله، وهو حسن بالذات، وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب، وبه يتأدى هدم الكفر وإعلاء الكلمة الإلهية **(و)** بواسطة **(المعصية)** أي الزجر عليها لينزجر الناس عنها، والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفساق بإقامة الحدود، وهذا الزجر يتأدى بنفس إقامة الحدود **(و)** بواسطة تعظيم **(إسلام الميت)** فإن تعظيمه كان حسناً بنفسه، وبحسنه حسن هذا الصنع من الدعاء، وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا قبح فيه، بل يجوز كونه حسناً بالذات، وأي

دليل على خلافه؟ نعم: مطلق التعذيب لا حسن فيه، لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر لله تعالى وعبادة له مع الدعاء، فيجوز أن يكون حسنه بالذات، وليس شبيهاً بعبادة غير الله تعالى كما في «الحج»، نعم الكفر وإسلام الميت وسائط في الثبوت، كالبيت في الحج، هذا: والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالأول، ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة، والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات، بل يجب معها للاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه. وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا أن ليس المقصود إتعاب البدن بذكر الله، بل قضاء حاجة الميت، فيكون حسنها لأجله، وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد أيضاً فتدبر وأنصف. والثاني: أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن. كالسعي إلى الجمعة، فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة، ولا تتأدى بالسعي فقط، وربما يمثل بالوضوء، فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطاً، وفيه شائبة من الخفاء، فإن الوضوء بما هو طهارة حسن، وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطة، ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة، والمندوب حسن، وليس ندبها لإقامة الصلاة، فإن من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به، ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به، ولا تظنن أن هذا يؤول إلى مذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالأمر، فإنا نقول: إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل شكر المنعم، وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به، فيكون حسنه بحسنه، لا أن الشرع جعله حسناً وكان إتيانها وإتيان المنهيات في أنفسهما متساويين، وأعاذنا الله تعالى عن هذا القول **(وهكذا أقسام القبيح)** فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط، كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط، كأكل الميتة سقط قبحه في «المخمصة»، وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح، كصوم يوم العيد قبيح، لأجل كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى، وبارتكاب الصوم يرتكب الإعراض، أو لا يتأدى، كالبيع وقت النداء قبيح، لإفضائه إلى فوات الجمعة، وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهدرة لم أر بيانه في كلام القوم، وإن كان فمثاله الغصب، فإنه إنما حرم لتعلق حق الغير، لكن هذه الواسطة مهدرة، فصار الغصب قبيحاً بالذات **(الأمر المطلق مجرداً عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة)** قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذاقنا الله تعالى ما أذاقه: إن هذه النسبة غلط، فإنه ليس في كلامه إلاّ أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الأظهر، كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات أقل القليل فلا يجعل متبادراً **(أو)** للحسن **(لغيره كما)** ذكر **(في البديع)** حكاية قول لا يدري قائله **(لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاءً فيثبت الأدنى)** الذي يكفي لدفع الضرورة، وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد، هذا وفي الأسرار لا أعلم خلافاً في أن الأمر المطلق يدل على الحسن لنفسه، والله أعلم بحقيقة الحال.

الباب الثاني: في الحكم وهو عندنا، معشر أهل السنة **(خطاب الله المتعلق بفعل**

المكلف) أي جنس المكلف، فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف، وقد كان اكتفى في بعض كلمات الأشعرية على هذا، فورد عليهم النقض بنحو ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] فزيد قوله: **(اقتضاء)** حتمياً أولاً **(أو تخييراً فنحو:** ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ **ليس منه)** لعدم الاقتضاء والتخيير فيه، فلم يرد النقض، واعتذر أيضاً بأن الحيثية معتبرة، والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف، والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف، وهو غير واف، إذ حينئذٍ تخرج الإباحة، لأنها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف، إذ لا تكليف، فيها فتدبر وكلمة: أو ها هنا ليست للشك والإبهام، بل للتنويع، فلا يضر التعريف، والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج، نحو وجوب الإيمان، نعم يرد عليه خروج نحو الإجماع حجة، إلاّ أن يقال: ليس بحكم، إلاّ إذا أوّل بأن العمل بمقتضاه واجب، وحينئذٍ صار متعلقاً بفعل المكلف فتدبر **(وها هنا أبحاث: الأول: أنه لا ينعكس)** الحد **(فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية)** كالحكم بسببية الوقت للصلاة والبيع للملك وأمثالهما. **(فمنهم من زاد)** في الحد **(أو وضعاً)** فدخلت تلك الأحكام **(ومنهم من لم يزد، فتارة)** لدفع هذا الإيراد **(يمنع خروجها عن الحد)** ويدعي أن في «الأحكام الوضعية» اقتضاء أيضاً **(فإن الاقتضاء)** المذكور في الحد **(أعم من الصريحيّ والضمني)** والوضعيات فيها اقتضاء ضمني، فإنه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده، وهكذا. فإن قيل: فحينئذٍ يدخل القصة، إذ فيه أيضاً اقتضاء ضمني، فإنه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة وإتيان أمثال الحسنة؟ أجاب بقوله: **(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها)** فإنها بهذا الاعتبار اخبار محض، فلا تدخل، وإما باعتبار أنها يفهم منها إيجاب وحرمة نظراً إلى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل، فحكم داخل في الحكم، وفيه نظر، فإنه إن أريد بالاقتضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاماً، فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر، إذ يفهم من الألفاظ، وإن أريد الدلالة مطابقة أو تضمناً أو التزاماً مقصودة بالذات، فكون الأحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر، فإن قوله ﷺ: «لا يقبل الله الصلاة من غير طهور» لا يفهم منه بما هو هذا الكلام إلاّ الاشتراط، وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فإنه موضع تأمل **(وما في التحرير)** مطابقاً لقول صدر الشريعة **(إن الوضع مقدم عليه)** فإن وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده، والموجب مقدم، فهما متغايران، فإدراج أحدهما في الآخر غير معقول، وما في «التلويح» أن التغاير لا يضر أعمية الاقتضاء، بل التغاير بين الأعم والأخص ضروري ساقط، إذ المراد بالتغاير المباينة، والوضع مباين للاقتضاء موجب له **(لا يضر)** لما نحن بصدده، **(لصدق)** الاقتضاء **(الأعم)** من الصريحي وغيره، وإن كان الصريحي مبايناً له ومتأخراً عنه **(وتارة يمنع)** هذا المكتفي **(كونها من المحدود، فإنا لا نسمي)** الخطابات الوضعية **(حكماً، وإن سمى غيرنا ولا مشاحة)** في الإصطلاح البحث **(الثاني من المعتزلة: أن الخطاب عندكم)** معشر أهل السنة **(أي الكلام النفسي قديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه)** فما لم

يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث، فالحكم إذن مباين للخطاب، فلا يصح تعريفه به **(والجواب أن)** حدوث الحكم غير مسلم بل **(الحادث هو التعلق)** أي تعلق الحكم بالفعل تنجيزاً **(فافهم)** فإنه ظاهر جداً، البحث **(الثالث: الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً)** وإن كان يؤدي بالنائب الولي، وهي ليست متعلقة بفعل المكلف **(وأجيب)** في كتب بعض الشافعية **(بأنه لا خطاب للصبي)** أصلاً، فليست صلاته مندوبة **(وإنما للولي التحريض)** على الصلاة للاعتياد لا للثواب بل **(وله)** أي للولي **(الثواب وعليه الأداء)** أي أداء الحقوق من مال الصبي لا أن الحقوق تجب أوّلاً على الصبي **(والصحة)** أمر **(عقلي)** لا حكم شرعي **(لأنها تتم بالمطابقة)** أي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعاً ولا حاجة فيه إلى الخطاب **(وفيه ما فيه)** لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جداً ومخالف للأحاديث المشهورة فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته. قال في «الحاشية» الأظهر أن ترتب الثواب لعله بجري عادة الله تعالى أن لا يضيع أجر من أحسن عملاً انتهى. ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الأشعري، إذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب، فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن، وأما على رأينا وإن كان هناك حسن من دون ورود خطاب، لكن إثابة الصبي ليس من هذا القبيل، فإنه قد ورد الخطاب النبوي، والتقرير بإيصال الثواب على أعمال الصبيان، فإن قلت: لا يسمى هذا الخطاب حكماً، إنما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف. قلت: هذا تحكم ظاهر لا يلتفت إليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الأخذ من ماله ظلماً، فإذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله أوّلاً، ثم ينوب عنه الولي في أدائه، ولا نريد بصحة بيعه ما ذكر حتى تكون عقلية، بل إن بيعه نافذ مع إذن الولي، وهذا حكم شرعي، البتة، فإن معناه أن بيعه بعد الإذن سبب للملك، كبيع المكلف، ولا يتحقق هذا إلاّ بعد اعتبار الشارع ذلك، ولو أورد بدلها كحركة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الإذن لكان أدفع للشغب، فإذا الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله: الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد. البحث **(الرابع إنه يخرج)**: من الحد **(ما ثبت بالأصول الثلاثة غير الكتاب)** من السنة والإجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك **(والجواب أنها كاشفة عن الخطاب)** الإلهي **(فالثابت بها)** أي بالأصول الثلاثة **(ثابت به)** أي بالخطاب الإلهي، فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب، فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطاباً، لأنه كاشف أيضاً عن النفسي قال **(وأما عدم عدّ نظم القرآن منه)** أي من الكاشف **(مع أنه كاشف عن النفسي، فلأن الدال كأنه المدلول)** فلا يسمى كاشفاً تأدباً، فإن قلت؛ فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف إلاّ إلى القياس؟ قال: **(وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والإجماع فمبني على أنه أصرح في الفرعية)** فإنه يحتاج إلى أصل مقيس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما، إذ لا يحتاج في أخذ الحكم منهما إلى شيء سواهما، فنسبوا إثبات الحكم إليهما، وكشف الحكم إليه **(فتأمل)** فيه فإنه دقيق حقيق بالقبول **(ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف)** فبعضهم جعلوه خطاباً، والآخرون لا،

(والحق أنه) خلاف لفظي **(إن فسر بما يفهم)** ولو بالأخرة أي ما فيه صلوح الإفهام **(كان خطاباً فيه)** أي في الأزل، لأنه صالح فيه للإفهام فيما لا يزال **(وإن فسر بما أفهم)** أي وقع إفهامه **(لم يكن)** في الأزل خطاباً، إذ لم يتحقق الإفهام فيه **(بل فيما لا يزال)** فقط، والخطاب في اللغة توجيه الكلام للإفهام، ثم أطلق على الكلام الموجه للإفهام، فإن اكتفى بالصلوح للإفادة فالأزلي خطاب في الأزل، وإن أريد الإفهام الحالي فلا، وأما أخذ العلم بإفهامه في الجملة، كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر، ولا يفهم من لفظ الخطاب، وما قال في «الحاشية» أن المعتبر في كون الكلام خطاباً أحد الأمرين: الإفهام بالفعل، أو العلم في الحال بالإفهام في المآل، وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المآل فليس إلاّ خطاباً بالقوّة عند الفريقين، فادعاء محض، بل الكلام الذي هيىء للإفهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للإفهام في المآل علم أنه يفهم مآلاً أم لا نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهماً، فظهور الخطابية إنما هو بالعلم، وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للإفهام ولو مآلاً فتأمل. **(ويبتنى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال)** فمن قال الكلام خطاب في الأزل قال إنه حكم فيه، ومن لم يقل لا يقول به، فإن قلت: كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث؟ قلت؛ المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته، كالمفعول ونحوه، وليس هذا التعلق حادثاً بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل، وأين هذا من ذاك، كذا في «التحرير»، ولك أن تقول بعبارة أخرى: المراد بالتعلق في الحد التعلق الأعم من التعليقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر. ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال: **(ثم الاقتضاء)** الذي في الحكم **(إن كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب)** أي فالحكم الإيجاب، وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجباً، ولا يصلح للدخول في باقي الأقسام فيختل الحصر، فالصواب أن لا يفيد بغير الكف **(وهو نفس الأمر النفسي)** وهو ظاهر عند كون الأمر النفسي مدلول اللفظي **(أو)** إن كان **(ترجيحاً)** لفعل، **(فالندب)** أي فالحكم الندب **(أو)** إن كان **(حتماً لكف)** الفعل **(فالتحريم)** أي فالحكم التحريم بالقياس إلى المكفوف عنه، وإن كان إيجاباً بالقياس إلى نفسه المطلوب فتدبر أحسن التدبر **(أو)** إن كان **(ترجيحاً)** لكف **(فالكراهة)** أي فالحكم الكراهة **(والتخيير الإباحة)** أي الحكم بالتخيير الإباحة **(والحنفية)** لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني **(لاحظوا)** في التقسيم **(حال الدال)** في الطلب الحتمي لأنه العمدة في الباب **(فقالوا: إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض)** إن كان ذلك الطلب للفعل **(أو التحريم)** إن كان ذلك للكف **(أو)** ثبت الطلب الجازم **(بظني فالإيجاب)** إن كان ذلك الطلب للفعل **(وكراهة التحريم)** إن كان ذلك للكف، فالأحكام إذن سبعة، فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلاّ في التسمية لا في المعنى، فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لإبطال قولنا، ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط، كيف وإن النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول ﷺ، والظن إنما نشأ من بعد ذلك الزمان،

ومن البين أن إطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس إلاّ على الإلزام لا غير، والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الإمام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض **(و)** الوجوب وكراهة التحريم **(يشاركانهما)** أي الافتراض والتحريم **(في استحقاق العقاب بالترك)** أي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم، وكراهة التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف، **(ومن ها هنا)** أي من أجل التشارك في هذا اللازم **(قال)** الإمام الهمام **(محمد)** رحمه الله تعالى: **(كل مكروه حرام تجوّزاً)** وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمداً رحمه الله تعالى لا يكفر جاحد المكروه **(والحقيقة)** من الكلام **(ما قالاه)** أي الإمامان الشيخان **(أنه إلى الحرام أقرب)** للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل **(هذا)** واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً لعبادة فيقال إنه فرض فيها، وإن كان ثابتاً بدليل ظني كما يقال: مسح ربع الرأس فرض وأمثاله، وما لم يكن شرطاً ولا ركناً بل مكملاً لها، ولكن كان حتماً يقال له: الواجب، سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال: الستر واجب في الطواف أولاً، كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة، وهذا الإصطلاح مذكور في الكشف، وبعضهم زعموا أنهم إنما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لأنه قطعي ثابت بالكتاب، وشنع عليه فيه بتشنيعات يطول الكلام بذكرها، ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه **(واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم و)** جعلوا مرة **(أخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المسامحة)** وقالوا: إنما جعل الوجوب والحرمة لأنهما أثران لهما، أو أريد بهما الإيجاب والتحريم إطلاقاً للمسبب على السبب، ولك أن تتجوّز في المقسم وتقول: أريد بالمقسم حين قسم إلى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب، وهذا ألصق بكلام صدر الشريعة، بل كلامه ظاهر فيه **(و)** حمل **(بعضهم على أنهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار)** فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم، لأنه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوباً وحرمة، فإن الفعل معدوم، ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية، فإذن ليس إلاّ صفة الحاكم، وهو معنى افعل، ولها اعتباران: اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها إليه، وحينئذٍ تسمى إيجاباً، واعتبار تعلقها بالفعل، فإنه متعلق بالفعل، وبهذا الاعتبار تسمى وجوباً، وهذا معنى قوله: **(فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم)** واعتبر مع هذا الانتساب **(سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل)** واعتبر مع هذا الانتساب **(سمي وجوباً)** فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري **(وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب)** فإن الشيء يجب بالإيجاب **(فكيف الاتحاد)** وإلاّ لزم ترتب الشيء على نفسه **(ويجاب)** بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب **(بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر، ومرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر)** ولا استحالة فيه، وفيما نحن فيه نسبته إلى الفعل متأخرة عن نسبته إلى الحاكم **(قال السيد)** قدس سره **(وبهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال)** وهما متباينان بالذات، فلا يمكن الاتحاد، ويقال: إنه لا بأس في كون الشيء باعتبار مندرجاً تحت مقولة، وباعتبار آخر تحت أخرى **(ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة)** فإنه جائز لا بأس به **(انتهى)**

كلام الشريف **(أقول)** إنه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية، كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و**(الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية)** التي هي أجناس عالية **(لم يلزم وتصادق)** المقولات **(الاعتبارية)** التي يعتبرها العقل وإن لم تكن أجناساً **(باعتبارات مختلفة ليس بممتنع)** فلا بأس بأن يصدق عليه باعتبار انتسابه إلى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثيرية، وباعتبار نسبته إلى الفعل المفعول انفعال أي هيئة تأثيرية **(فلا يرد ما قيل)** في حواشي ميرزاجان **(أن الشيخ)** شيخ الفلاسفة أبا علي ابن سينا **(في الشفاء صرح بأن المقولات متباينة)** بالذات تبايناً ذاتياً **(فلا يتصادقان)** على شيء **(ولو باعتبار)** وجه عدم الورود أن قول ابن سينا في «المقولات» الحقيقية لا الاعتبارية، ونحن ندعي صدق الاعتبارية، فأين هذا من ذاك؟ واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك أن تقول: أي حجة في حسبان ابن سينا، فإنه ما أقام عليه دليلاً، فلنا أن لا نساعده، فمعنى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات، وإن اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا إيراد، ثم ها هنا بحثان:

الأول: أنه لا يلزم من الدليل، غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية، ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية، والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية، وما قال في «الحاشية» أن الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده، بل هو صفة له حادثة قبل وجوده، والمعدوم ما دام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً، فحينئذٍ لا حظ للفعل من الوجوب إلاّ وجود افعل متعلقاً به، ففيه أنه سلم تعلق، افعل، فكونه متعلقاً صفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري، وحينئذٍ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى، ثم إن تنزلنا نقول: سلمنا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية، لكن المكلف موجود عند تنجيز التكليف قطعاً، ويحدث من تعلق الخطاب الأزلي به صفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بأداء الفعل وهو الوجوب فافهم؛ وأما الكلام بأن الطلب لا يتعلق بالمعدوم، وسيجيء أنه مكلف فلا بد له من وجود، فالمكلف وإن كان معدوماً زمانياً لكنه حاضر عنده تعالى، فيتعلق به الطلب، كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه، فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب، فلا يفقهه هذا العبد، فإن ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي، وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم، وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزماني وجوديهما في الأزل عنده تعالى، فقول بالقدم الدهري والأصوليون يرونه شيئاً فرياً هذا، الثاني أن تغاير الوجوب والإيجاب ضروري فإنهما متضايفان مقتضيان للموصوفين المتغايرين وإنكاره مكابرة؟ الجواب: أنّا لا ننكر تغاير المفهومين، وإنما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار، وهو معنى افعل قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول، فالعقل ينتزع منه مفهومين: أحدهما: باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل، فيصف به الفاعل، والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيصف به المفعول، المفروض عنده فمعنى افعل هو وجوب وإيجاب أي مصداقهما، وبهذا ظهر اندفاع الأول، كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند علام

الغيوب، ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أن الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال: **(ثم خطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بالسببية)** أي بكونه سبباً لحكم **(وهي بالاستقراء وقتية)** إن كان السبب وقتاً **(كالدلوك)** أي الزوال **(لوجوب الصلاة)** لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] **(ومعنوية)** إن لم يكن وقتاً **(كالإسكار للتحريم)** لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام» رواه مسلم **(ومنها: الحكم بكونه مانعاً إما للحكم)** فقط مع بقاء السبب على السببية **(كالأبوّة في القصاص)** فإنها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلماً **(أو للسبب، كالدين في الزكاة)** فإنه منع النصاب عن كونه سبباً، فإن أداءه حاجة أصلية، والنصاب صار مشغولاً، فلم يبق فاضلاً مغنياً حتى يكون مفضياً إلى جواب الإغناء، فقد اتضح الفرق بين هذا والأبوة، فإن الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغني سبباً، وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان، وإنما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم **(ومنها: الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع)** للبيع، أي صحته، وهي حكم **(أو للسبب كالطهارة)** شرطت **(في الصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى)** وقد شرطت الطهارة فيها لأجله، لأن التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة **(هذا، والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب)** لما فيه من الشغب، وإن كان علم سابقاً في ضمن التقسيم **(وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً)** كما عليه قائلو الحسن والقبيح العقليين **(أو)** استحقاقاً **(عادياً)** كما عليه الأشعرية، وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع، وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة إليهما، ويكفي ما في المتن فتدبر، وما قيل إنه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لأنه غير مقدور، وإن أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب، ففيه ما سيجيء أن عدم المقدور وإن كان في نفسه غير مقدور يوجب استحقاق العقاب، فإن قيل: فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا: كلا **(والعفو)** لمستحق العقاب **(من الكرم)** فلا ينافي الاستحقاق والصلوح **(وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه، ولا يخرج العفو، لأن الخلف في الوعيد جائز)** فيجوز أن يوعد بالعقاب، ولا يأتي به فإن أهل العقول السليمة يعدونه فضلاً لا نقصاً، وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما **(دون الوعد)** فإن الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه **(وردّ)** هذا العذر **(بأن إيعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعاً)** لاستحالة الكذب هناك، واعتذر بأن كونه خبراً ممنوع بل هو إنشاء للتخويف، فلا بأس حينئذٍ في الخلف، ورده بقوله: **(وتجويز كونه إنشاءً للتخويف كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» وغيرها **(عدول عن الحقيقة بلا موجب)** يلجيء إلى العدول وهو غير جائز **(على أن مثله يجري في الوعد)** إذ يمكن أن يقال إنه لإنشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف **(فينسد باب المعاد)** هذا خلف **(أقول)** ثالثاً إنه **(لو تم)** تجويز الإنشائية **(لدل على بطلان العفو مطلقاً)** لأنه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة، وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة **(والكلام)** كان **(في خروجه بعد تسليم وجوده)** وإذا لم يتم العذر بتجويز الخلف **(فلا بد أن يقال)** في العذر **(إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو)** فلا خلف ولا

إيراد، ولك أن تقلب عليه، بأن التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب، ومثله يجري في الوعد أيضاً، فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازاً وقوعياً، فالحق أن الموجب للعدول متحقق، وهو ثبوت جواز العفو لأهل الكبائر الغير المشركين ثبوتاً قطعياً جلياً، مثل الشمس على نصف النهار، فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة، فإما بالتقييد أو جعله لإنشاء التخويف، وأما الوعد فلا موجب فيه، فيبقى على الحقيقة، وما قال: فليس بشيء، لأن التخويف لا يكون إلاّ على فعل قبيح موجب استحقاق الذم، فالتجاوز عن مستحق الذم، والعقاب هو العفو، قيل في ترجيح الإضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين، ونص الوعيد شامل لغيرهم، وليس في حقهم تخويف، ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين، ولا يبعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل، إلاّ أنه ربما يؤاخذ، فإن مؤاخذة المخوف جائزة، وربما يعفو، نعم الآيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحمل على إنشاء التخويف لعدم الموجب هناك، ولذا وقع في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة إلاّ النصوص الواردة في حق المشركين. (**مسألة: الواجب على الكفاية**) أي الواجب الذي من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون إذا أتى به البعض، وإن لم يأت أحد يعاقب الكل (**واجب على الكل أي كل واحد**) والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضاً (**ويسقط بفعل البعض**) فإن قيل: سقوط الواجب من غير أدائه نسخ له؟ قال: (**ولا يلزم النسخ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب**) وهو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بإتيان واحد، وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب، قد يكون إتعاب المكلف بالاشتغال به، كما في «الأركان» الأربعة، وقد يكون المقصود شيئاً آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله، فإذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجباً كالجهاد، فإنه إنما وجب لإعلاء كلمة الله تعالى، فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ (**وقيل**) الواجب على الكفاية واجب (**على البعض**) المبهم، وهو مختار صاحب المحصول، وأما القول بأنه واجب على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين، فإنه يلزم أن لا يكون المكلف عالماً بما كلف به، ولا يصح من أحد نية أداء الواجب، والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء، كصلاة الجنازة، فإنها تجب على من شاهدها، شرح لقول الجمهور، فإنهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنازة على كل أحد، كيف وهذا تكليف بما لا يطاق، وقد صرح صاحب «الهداية» أن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها، وقال صدر الشريعة في «شرح الوقاية»: تصير صلاة الجنازة فرضاً على جيرانه دون من هو بعيد، فإن أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل، وإن بلغ الأبعد أن الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد أن يقوم بها، فإن ترك الكل فكل من بلغ إليه خبر موته آثم فافهم؛ لنا أوّلاً النصوص، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] [يس: ٣٩]. وقوله عليه وآله وأصحابه، الصلاة والسلام: «طلب

العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» رواه الإمام أبو حنيفة وغير ذلك، فلا وجه للعدول عنه، و(لنا) ثانياً (**إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل**)، ولو لم يكن واجباً عليهم لم يأثموا جميعاً، قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه ولعل وجهه أن إثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل، بل تأثيم الكل لكونه فرداً من البعض كما سيجيء مع حله، وقد يقال: لعل إثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعي هذا ووهنه ظاهر، فإن اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول، وإلاّ يلزم الإثم بترك البعض، وهو ينافي الوجوب الكفائي. قائلو الوجوب على البعض (**قالوا: أوّلاً: سقط بفعل البعض ولو كان**) واجباً (**على الكل لم يسقط**) بفعل البعض كسائر العبادات (**قلنا**) لا نسلم الملازمة، إذ (**المقصود وجود الفعل**) في الواقع (**وقد وجد**) فلم تبق علة الوجوب فسقط (**كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما**) لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن، وهذا سند للمنع، فلا تضر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين، وإنما عليهما المطالبة، فإنه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما بأداء ما توجه به المطالبة، إليهما، نعم: لو كان قياساً كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضر فافهم (**و**) قالوا (**ثانياً: الإبهام في المكلف، كالإبهام في المكلف به**) والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح، فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به، قلنا: أولاً قياس في مقابلة النصوص، فلا يسمع، وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل، والبعض، فالمكلف القدر المشترك، وهو لبعض، فلا يخيل المانع إلاّ الإبهام، وهو غير مانع، لأن الإبهام في المكلف مثله في المكلف به، وهو لا يمنع، وحينئذٍ فالجواب: أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك، كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل، فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم و(**قلنا**) ثانياً قياس مع الفارق إذ (**تأثيم المبهم غير معقول**) بخلاف تأثيم المتعينين بترك المبهم، فإبهام المكلف مانع دون المكلف به (**قيل**) عليه (**مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض**) فلا تأثيم للمبهم (**قلنا**) بل لازم إذ (**ترك البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم البعض**) إذ هم التاركون للواجب (**وإن كان يؤول إلى**) إثم (**الجميع ثانياً وبالعرض**) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول: لا يصح تأثيم الكل بالعرض أيضاً إلاّ إذا كان واجباً على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (**فيلزم تأثيم المبهم أقول**) لدفعه (**الكل من فرد البعض المبهم**) إذ مرادهم بالبعض أعم من أن يتحقق في البعض أو الكل (**فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقاً فإثم الكل فرد من إثم البعض**) كما أن إتيان الكل كان فرداً من إتيان البعض (**وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل، نعم**) تأثيم (**المبهم الغير المجامع للكل، أي من حيث إنه مبهم غير معقول، فتفكر**) وفيه أولاً: أن الكل وإن كان فرداً للبعض لكن الوجوب على أي واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المبهم في أيّ فرد تحقق، وعلى الأول: الوجوب على الكل، وإنما الاختلاف في التعبير، وعلى الثاني فتأثيم المبهم لازم قطعاً، لأن الآثم لا يكون إلاّ تارك الواجب عليه، وها هنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول، لأنه حينئذٍ

يتوجه الحساب بالذات إليه فتدبر. وثانياً: يقول هذا العبد أن تأثيم المبهم باطل، لأن العقاب إما على بعض مبهم من حيث الإبهام أو على بعض معين، أو على الكل، وبطلان الأول ضروري، وكذا الثاني إذ لا أولوية للبعض، وكذا الثالث، وهو ظلم، لأن لكل أحد منهم العذر بأنك أوجبت على البعض فعذب سواي، ولا يصح أن يقال: إنما يعذب الكل لعدم الأولوية فيه، لأن هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفوه أولى، لأن رحمته سبقت غضبه، ولو قيل: إن الوجوب على أفراد البعض والكل من أفراده فآل إلى ما قلنا من الوجوب على الجميع، هذا والعلم الأتم عند علام الغيوب **(و)** قالوا **(ثالثاً: قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾** [التوبة: ١٢٢]**)** يعني: لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحد كان أو أكثر مع رسول الله ﷺ ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أو لم لا ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله ﷺ ليتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع السرايا إذا رجعوا، فقد أمر البعض بالخروج للتفقه أو الجهاد، وكل منهما واجب على الكفاية **(قلنا)** ليس في الآية الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض، بل فيه تحريض لخروج البعض لتحصل لهم فائدة التفقه، وعلى التنزل نقول: **(مؤوّل بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة)** هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها **(ثم)** قال **(في التحرير يشكل)** مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض **(بسقوط)** صلاة **(الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الأصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه)** ولا يسقط الواجب إلاّ بأداء من وجب عليه **(أقول لا إشكال فإن ذلك)** السقوط **(كسقوط الدين بأداء المتبرع)** مع أنه لا وجوب لأداء الدين عليه، والحاصل أنه ربما يكون المقصود من إيجاب شيء خروج الفعل المقصود منه في الوجود، فإن وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب، وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فإن المقصود وصول الدين، مثلاً: فإن وجد الدائن مال المديون وأخذ بقدر دينه من غير إذنه، أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون إتعاب المكلف بالذات، بل الإتعاب لأجل وقوع الفعل فقط، فلو وقعت المصلحة بنفسها، كما إذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً سقط وجوب الجهاد عن الذمة، فما قيل إن هذا قياس الحقوق الإلهية عن الحقوق العبدية، وهو غير صحيح ساقط، فتدبر.

مسألة [إيجاب الواجب المخير]

(إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح) وواقع **(وهو الواجب المخير)** إصطلاحاً **(كخصال الكفارة، وقيل)** فيها **(إيجاب بالجميع، ويسقط بفعل البعض، فلو أتى)** المكلف **(بالجميع يستحق ثواب واجبات)** على هذا الرأي، لأنه آتٍ بواجبات **(أقول)** هذا غير مطرد، إذ **(ذلك فرع جواز اجتماع الجميع، وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين للإمامة)** الكبرى فإنه واجب،

ونصب الكل حرام، فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات، بل يستحق الإثم، ولعل القائل بهذا إنما يقول بثوابات مهما أمكن، ثم الظاهر أن النزاع إنما هو فيما ورد الأمر مردداً بين أشياء معلومة، وعلى هذا فالنقض إنما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه، وإلاّ لا **(ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله)** قال السيد: قال به بعض المعتزلة: لا يعتد بهم، قال في «الحاشية»: قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلاً وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى، وبعضهم جعلوا النزاع معنوياً فحرروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الإثم بترك البعض **(وقيل)**: الواجب واحد **(معين عنده تعالى)** مبهم عندنا **(وهو)** أي المعين **(ما يفعل فيختلف)** الواجب، فمن أتى بالإعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالإطعام أو الكسوة فهو الواجب **(ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل)** لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل وإلاّ فهذا القائل قائل بقبلية الوجوب **(حتى يمتثل)** إذ الامتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول، فإنه الإتيان بالواجب من حيث إنه واجب، وبنية في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة. قال في «الحاشية» الوجوب طلب، وهو قبل المطلوب، والتعين ولو في علم الباري إنما يكون بعد الوجود لأن العلم تابع للمعلوم انتهى، وهذا يرشدك إلى أن الحاصل أنه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود، وهذا كما ترى، فإن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها كما توجد، فيعلم كل ما يأتي به المكلف معيناً، فيصح تعلق الطلب به، والحق ما قلنا سابقاً **(فافهم، وقيل:)** الواجب واحد **(معين لا يختلف، لكن يسقط)** عن الذمة **(به)** أي بإتيانه **(و)** يسقط **(بـ)** إتيان **(الآخر)** أيضاً، لوقوعه بدلاً منه **(لنا الجواز عقلاً)** متحقق، كيف وإن الواجبات كلها إنما طلب فيها القدر المشترك، فإن الصلاة إنما طلب فيها الأمر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها، وإنكاره مكابرة **(والنص دل عليه)** دلالة قاطعة فيجب القول به قائلو وجوب الكل **(قالوا في نفي التخيير:)** وإنما قيد به لأن بعض دلائلهم لا يعطي إلاّ هذا القدر، قال في «الحاشية»: وفي هذا التقييد إشارة إلى أن لا تخيير فيه أصلاً، بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين، فإن في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الإسقاط، فإرجاع الكل إلى نفي التخيير كما في «شرح المختصر» لا يخفى ما فيه، وفيه ما فيه انتهى. لعل وجهه أن التخيير في الإسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضاً، فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الإتيان بالواجب في ضمن أيّ خصوصية شاء، وهذا إنما يتحقق على القول المختار لا على المذاهب الأخر، فإن الواجب في الثاني الكل، وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكلف، وفي الرابع: الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفاً عنه، فافهم **(أولاً)** الواحد غير معين و**(غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به)** لأنه سيجيء امتناع التكليف به، وبه يمكن إبطال المعين المختلف، وغير المختلف لأنه مجهول، فلا يصح التكليف به أيضاً **(قلنا:)** لا نسلم أن غير المعين مجهول بل **(إنه معلوم من حيث إنه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة)** وإن كان مجهولاً من حيث إنه معين، لكنه ليس بواجب بهذا

الاعتبار **(ويقع)** هذا المفهوم **(بوقوع كل)** فاستحالته ممنوعة **(وإنما يستحيل لو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج و)** قالوا **(ثانياً)** إن الواحد واجب ومخير فيه بزعمكم و**(كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان، قلنا: الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات)** التي هي أفراده **(وذلك جائز)** لأن محل الوجوب غير محل التخيير **(كوجوب أحد النقيضين)** وإلاّ جاز ارتفاعهما **(مع إمكان كل منهما و)** قالوا **(ثالثاً: الوجوب بالجميع في المخير، كالوجوب على الجميع في الكفاية)** فيكون الواجب فيه الكل، كما كان الواجب هناك على الكل **(فإن المقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم، قلنا:)** أوّلاً: إنه تعليل في مقابلة النص القاطع، وثانياً: إنه قياس مع الفارق، إذ **(تأثيم واحد لا بعينه غير معقول)** فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل **(بخلاف التأثيم بترك واحد)** فإنه معقول قائلو وجوب معين مختلف **(قالوا: علم)** الله **(ما يفعله فهو الواجب)** في «الحاشية» أقول: يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجباً عليه، إلاّ أن يقال: علم، لو فعل لفعل ذلك الشيء، ولا يخفى ما فيه من الكلفة **(قلنا:)** نعم، إنه الواجب، لكن **(لكونه أحدها لا بخصوصه)** يعني لكونه فرداً من أفراد الواجب، هو الواحد من الثلاثة، لا لأن الواجب هو بخصوصه فافهم. قائلو وجوب واحد معين غير مختلف **(قالوا: أوّلاً، يجب أن يعلم الأمر الواجب)** وإلاّ لا يصح الأمر **(فيكون)** الواجب **(معيناً عنده تعالى)** لأن الإبهام لا يكون في المعدوم **(قلنا: يعلمه حسبما أوجبه)** وهو مفهوم أحدها ولا إبهام فيه، إنما الإبهام في أفراده **(فإن العلم تابع)** أي مطابق **(للمعلوم و)** قالوا **(ثانياً: لو أتى)** المكلف **(بالكل معاقباً لامتثال)** أي الإتيان كما وجب، **(إما بالكل فيجب الكل)** لأنه لا يمتثل إلاّ بالواجب **(أو)** الامتثال **(بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة)** على واحد وهو محال **(أو)** الامتثال **(بواحد لا بعينه، وهو غير موجود، فتعين المعين؟ أقول)** في الجواب: أختار الشق الأول، و**(يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل)** فإنه إنما امتثل بالكل لكونه فرداً من مفهوم أحدها ووجوده فيها **(وإنما يلزم)** وجوب الكل بالامتثال بالكل **(لو لم يكن)** الكل **(بدلاً)**، فحينئذٍ يصير المجموع بما هو مجموع واجباً، **(ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع)** من العدمين **(هو العلة التامة)** لأن العلة بالحقيقة عدم العلة التامة، فإذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها، وإذا عدم الجزآن فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة، فكذا ها هنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه، وإذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضاً، ويمكن أن يقرر باختيار الأخير، ومنع كونه الواحد لا بعينه غير موجود، بل هو موجود في ضمن وجود الكل، وبه الامتثال وهذا أظهر **(وأجاب في المنهاج بأن الامتثال بكل و)** لا بأس بتعدّد العلة التامة، إذ **(تلك معرّفات)** شرعية، وليست عللا حقيقية، فلا خلف **(وفيه نظر ظاهر)** لأن لهذا المعرّف أسوة بالعلل العقلية، فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ها هنا، وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس، فالصواب أن يقرر بأن الامتثال أمر موجود، فلا بد من علة وجوده، وليس علة شرعية، بل عقلية، والشرع إنما جعل

الواجب واجباً، وأما كونه موجباً للامتثال فأمر عقلي، نعم: إنها علل عادية، والمؤثر حقيقة هو الله تعالى، لكن التعدد فيها أيضاً غير متصور، وكيف يجوّز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين، ولعل هذا مراد «شارح المنهاج» بقوله: إن الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرّفات أيضاً، ثم إنه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل، فلا يصح إلاّ بالمراجعة إلى ما سبق في المتن، ثم إن المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه، فإن سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وإن لم يسلم فهو الجواب فافهم.

(**تقسيم**) الواجب إن كان لأدائه وقت مقدر شرعاً فمؤقت، وإلاّ فغير مؤقت و(**الوقت في الموقت إما أن يفضل**) عن الواجب (**فيسمى ظرفاً وموسعاً**) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (**كوقت الصلاة، وهو سبب للوجوب**) لإضافة الصلاة إليه، وهي تكرر بتكرر الوقت، وهذا آية السببية (**وظرف للمؤدي**) فإنه يسعه ويسع غيره (**وشرط للأداء، وهو**) أي كونه شرطاً للأداء (**الحكم في كل**) واجب (**موقت وليس المظروف عين المشروط لأن**) المشروط الأداء والمظروف الصلاة المؤداة. و(**الأداء غير المؤدى، وما في «التحرير» المراد بالأداء الفعل المفعول فيتحدان**) أي المشروط والمؤدى المظروف (**لا**) المراد (**فعل الفاعل**) وهو الأداء (**لأنه اعتباري لا وجود له فمندفع: لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشروطية، وإما أن يساوي**) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (**فيسمى معياراً ومضيقاً**) والمضيق قد يطلق على الواجب (**وهو قد يكون سبباً للوجوب، كرمضان عين شرعاً لفرض الصوم**) واليوم الواحد لا يصلح محلاً للصومين، فإذا تعين للفرض (**فلم يبق غيره مشروعاً**) فصار الوقت معياراً له (**فلا يشترط نية التعيين**) إذ لا مزاحم، فيصح بنية المطلق (**بل يصح بنية مباينة**) للنفل أو الواجب الآخر (**عند الحنفية خلافاً للجمهور**) هم الأئمة الثلاثة، قال الشيخ ابن الهمام: الحق معهم، لأن التعيين شرعاً لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو، كيف وهو ينادي: أنا لم أرد صوم الفرض، والأعمال بالنيات، قال في «الحاشية»: إذا نفى جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية المصححة لوجود الفعل والنوع إذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد به، هذا ورده واقف «الأسرار البارع» في العلوم بأن انتفاء الخصوص شرعاً لا يوجب بقاء المطلق، بل يجوز أن ينتفيا معاً، مع أن الكلام في صحة الإطلاق أيضاً وشيد أركانه في بعض تصانيفه بأن تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر، لا أنه لا يبقى مشروعاً، كيف والنهي في الشرعيات يقرر المشروعية، بل يجوز أن يصح، وإن كان الآتي عاصياً، كصوم العيد، فلم ينحصر النوع في الفرد، ولو سلم الشهر لم يبق محل الصوم أصلاً، لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين، بل يجوز أن تلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض، كعادم النية في حكم المفطر هذا، وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أيّ يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة، فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه إلاّ صوماً واحداً، ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض، فلم يبق محلاً لصوم آخر، كيف ويؤيده أيضاً حديث رواه الفقهاء، فإذا انسلخ شعبان فلا صوم إلاّ عن رمضان، لأنه نفى حقيقة غير صوم رمضان،

فلم يبق محلاً، فأيام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد، فإن الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة، بل حرام إيقاع هذا، فإن أوقع يكون صوماً والموقع عاصياً، فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوماً آخر حتى يكون غيره، فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وإن لم ينو بقيد الفرضية مساوٍ في الصدق لصوم الفرض، فالإطلاق والتعيين سواء، ونيته نيته، والصوم المضاف إليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو هذا التقييد، فكذا ها هنا، هذا ما عندي، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً **(إلاّ بنية المسافر)** عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكفي لأداء الفرض إذا كان بنية نفل **(للترخص)** فرمضان في حقه كشعبان، فلا يتأدى بنية واجب آخر، ولا نفل في رواية، لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بدنه فالأولى أن يرخص لمصالح دينه بدلالة النص، ومن جملة مصالح دينه أن يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر، وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل، فإن مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض، وهذه رواية أخرى أفتى بها، ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بأن الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان، بل هو يوجب حل الفطر فحسب، وأما عدم اتساع الوقت صوماً آخر فبحاله، كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه، وهذا كلام حق، وإن شئت فشيد أركانه بما ذكر سابقاً إن هذا اليوم كان لا يسع إلاّ صوماً واحداً، وقد جعله الشرع بصفة الفرضية، وليس صوم آخر حتى يجوز إتصافه بوصف، سواء كان حلالاً أو حراماً، والوجه الثاني أيضاً ضعيف، إذ لا شركة في المناط، فإن اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الإفطار، فإن المحل صالح له، بخلاف مصلحة أداء واجب آخر، فإنها غير ممكنة، إذاً المحل ليس صالحاً لصوم آخر غير الفرض كما علمت، وأما المريض فقد اضطربت الأقوال فيه، ففي «كشف المنار» أنه يقع عن الفرض، إذ لا ترخص إلاّ بحقيقة العجز، وإذا صام بان أن لا عجز ولا يخفى ما فيه فإن الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها، وإذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين أن يضره فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة، فهو كالمسافر، وإن كان المرض لفساد الهضم فبتحققها، فإن صام بنية النذر وقع عن الفرض، وفي الشق الثاني أيضاً خفاء، كما إذا صام صاحب المرض الثاني واستضر به وزاد مرضه ينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت، وروى الإمام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان، وهو مختار صاحب «الهداية»، هذا كله على رأيه، وأما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية، ونية المباين لأداء صوم الوقت، وهو الأشبه بالصواب كما قررنا. ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والملك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة، فتجويز الإفطار لأحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك، فإن الأحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الإجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على إطلاقه بخلاف المرض، فإن الظاهر أن ترخيص الإفطار فيه للمضرة، كيف وقلما ينجو الإنسان عن المرض،

فلو كان مطلقه مرخصاً لما كان لافتراضه فائدة، بل يرتفع الصوم من البين اللهم إلاّ قليلاً، كالمعدوم، فافهم **(وقد لا يكون)** المعيار **(سبباً)** للوجوب **(كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل إلاّ في رواية)** غير مختارة، لأنه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد، وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيرها، ولما نذر به، صار واجباً فلا يتصف بالنفلية، ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية، فهذا اليوم، بالقياس إلى النفل، كالليالي بالقياس إلى الصيام كله فتلغو النفلية وتبقى نيه الصوم في هذا اليوم، ومصداقه ليس إلاّ المنذور فيصح، **(ولا يتأدى بنية واجب آخر)** كالقضاء والكفارة **(بلا خلاف)** في رواية **(بخلاف رمضان)** فإنه يصح بكل نية **(فرقاً بين إيجاب الله)** تعالى **(وإيجاب العبد)** فبإيجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف، وأما المنذور فإنما تعين بنذره وقد كان أيام العمر وقتاً لأداء واجب آخر، فبنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب، وإلاّ لزم قلب المشروع، وهو معصية، ولا نذر بها، وأما إبطال النفلية فكان فيه مأذوناً من الشارع، فوقت النذر المعين محل لإيقاع الصوم مع وصف الكفارة مثلاً، وإن كان إيقاعه، إثماً لتفويت واجب النذر فانكشف الفرق بأتم وجه، فلا تصغ إلى من يقول: لا فرق بين النذر ورمضان، لأنهما فرضان فلم يبق في الوقت مباينهما مشروعاً، فينبغي أن يتحد حكمهما **(والحج ذو شبهين)** شبه **(بالمعيار، و)** شبه بـ **(بالظرف، فإنه لا يسع في عام)** واحد **(إلاّ واحداً)** وبهذا شابه المعيار، كما لا يسع إلاّ واجباً واحداً **(ولا يستغرق فعله وقته)** الذي هو أشهر الحج، وهذا آية الاتساع، وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت، فإن وقته العمر كله، فلا يصلح شبهاً بالمعيارية، وإلاّ فوقت الصلاة أيضاً معيار، إذ بعضه لا يسع إلاّ صلاة واحدة، ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية، بل سعة الوقت بفعل آخر مثله، وليس أشهر العام الواحد كذلك، وها هنا وجه آخر للإشكال، أي لكونه ذا شبهين هو: أن العام الأول لا يصلح إلاّ حجاً واحداً والتأخير عنه إثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للأداء فبهذا الوجه معيار وإن وجد أعوام أخرى فهي أيضاً صالحة لأداء الحج، فوسع الوقت الذي هو العمر حجاً آخر، وبهذا الوجه صار ظرفاً، كذا ذكره القاضي الإمام أبو زيد في «الأسرار»، ولعل هذا الوجه هو مراد الإمام فخر الإسلام بقوله: ومعنى قولنا إنه مشكل، أن وقته العمر، وأشهر الحج في كل عام صالحة لأدائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه؟ ويمكن حمل عبارة المتن عليه أيضاً، ثم هذا الوجه إنما يتم على رأي الإمام أبي يوسف رحمه الله، فإنه يرى التعجيل واجباً، وأما على رأي الإمام محمد رحمه الله فنسبة العمر إليه، نسبة وقت الظهر إليه، فإن قلت: الحج وإن كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل إدراك العام الثاني، فالعام الأول يحتمل أن يكون هو العمر فيتضيق الوقت، ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع، قلت: هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع، بل مثله مثل الزكاة إذا تضيقت بقرب الموت، والصلاة إذا تضيقت بالتأخير، بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله، فإن الوجوب عنده شرعاً على الفور، لاحتمال الموت، فيتضيق شرعاً، فإذا عاش ولم يحج العام الأول تضيق الثاني شرعاً، وصار هو مع العام الأول موسعاً،

فافهم وتأمل فإنه حقيق به **(ومن ها هنا)** أي من أجل شبهة بالمعيار والظرف أعطى حكماً بين حكميهما فقلنا: **(يتأدى فرضه بمطلق النية، ويقع عن النفل إذا نواه)** وإنما لم يعكس، لأن النفلية تضاد الفرضية وليست مبطلة له كما في المعيار، والإطلاق لا يضادها، وأنت لا يذهب عليك أنه: هل يصلح العام الأول النفل أم لا؟ وعلى الثاني يلزم أن يصح بنية النفل أيضاً، وعلى الأول فلا يكفي الإطلاق، فإن المؤدى لم يتعين للفرض، وأيضاً الواجب، وإن كان واجباً فورياً، لكن غايته حرمة غيره، لا أنه صار الوقت في حق ما عداه كالمحرّم، فلا بد من نية التعين، بخلاف شهر رمضان، والحق في وجهه أن في الحج توسعة حتى حكم(١) رسول الله ﷺ تلك المرأة إن حج ابنك وكان غير عاقل تام، فاكتفى بنية أمه، فأولى أن يصح بنية مطلقة من الحاج وأما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح بنيتها هذا والله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب.

مسألة [وقت أداء الواجب الموسع]

(إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لأدائه) فيتخير المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر، ولا يترك في كل الوقت **(قال القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلاً، ويتعين)** الفعل **(آخراً ولا يوجبون)** أي هؤلاء **(تجديد العزم في كل جزء)** حتى إن أخل بالعزم في الجزء الثاني عصى **(بل)** يجوز أن يكون مذهبهم العزم **(الأول ينسحب انسحاب النية)** إلى أن يتضيق **(فلا يرد ما في «المنهاج» أن البدل متعدد والمبدل واحد)** وذلك لم يوجد في الشرع، وجه عدم الورود أنَّا لا نسلم تعدد البدل، فإنه لم ينص عليه، فيجوز أن يكون واحداً منسحباً انسحاب النية، وأما إذا وجد العزمان فليس كل بدلاً بالذات، بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما، كما في «خصال الكفارة»، إذ خصوص الأول، والثاني لا دخل له في «البدلية» **(على أن)** المبدل أيضاً متعدد، فإن **(إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء)** أي عدد أجزاء الوقت، ولا شك أن تلك الإيقاعات واجبة بدلاً، فإنه إن لم يؤد في أول الوقت فيجب الإيقاع الثاني، وهكذا فكذا أعزامها متعددة **(فتساوي)** الإيقاعات **(الأعزام)** الأبدال، فإن قيل: الواجب ليس إلاّ الصلاة ولا تعدد فيها، وإنما لتعدد في الإيقاعات الجزئية، فالمبدل واحد، والبدل كثير قلت: العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة، وجزئياته كجزئياته، فإن قلت: الشرع إنما أوجب صلاة واحدة لا صلوات، لكن موسعاً، فيجب في كل جزء بدلاً صلاة واحدة، والعزم البدل إن كان هو الواحد الموجود في الجزء الأول المنسحب إلى الآخر فهذا هو الجواب الأول، والإلزام تعدد الإبدال قطعاً، قلت: هب الواجب من الشرع صلاة واحدة، لكن لا بوحدة متعينة بل أي وحدة كانت،

---

(١) قوله: **(حتى حكم)** الخ، كذا بالأصول التي عندنا، وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا: «إن في الحج توسعة حتى حكم رسول الله ﷺ بصحة حج صبي غير عاقل مع أمه» فاكتفى، الخ. والحديث في مسلم وغيره: «وقعت امرأة صبياً لها فقال يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر». اهـ، كتبه مصححه.

فإن الواجب الصلاة في أي جزء وقعت، ولا شك أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول جزئي، وفي الجزء الثاني جزئي آخر، فإذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الأداء في جزء آخر، بل إيقاعها في جزء آخر، وكذا الأعزام فتدبر إلاّ أن الواجب واحد موجود في هذه الجزئيات بالذات، والأعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب إلاّ الأول (و) نقل (**عن بعض الشافعية، وقيل: بل عن بعض المتكلمين: وقته أوّله، فإن أخره فقضاء**) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روي (**عن بعض الحنفية**) العراقيين ليس كل الوقت وقتاً للواجب (**بل آخره**) وقته (**فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض**) كالوضوء قبل الوقت، ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية، وهذه النسبة غلط، وما قال بعض شروحه أنهم قالوا: ليس في أول الوقت واجب الأداء، ففيه أنه نفل لا محل له، فإن نفس الوجوب لا يوجب نفلية المأتي به، بل ينافيها، ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (**قال**) الإمام أبو الحسن الكرخي (**إن بقي**) المؤدي في غير الآخر (**بصفة التكليف إلى آخر الوقت فما قدمه واجب**) وإلاّ فنفل (**لنا أن الآمر وسع وقت الفعل**) وخير المكلف بالأداء في أي وقت شاء (**لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصياً بالإجماع**) القاطع قبل حدوث هذه الآراء. (**والتعيين**) بأول الوقت أو آخره (**تضييق**) مناف للتوسعة (**والتخيير بين الفعل والعزم**) كما في قول القاضي (**زيادة**) على توسعة الآمر من غير دليل (**واستدل بأن المصلي في غير الآخر**) بل في «الوسط» (**ممتثل**) فليس الواجب في الأول والآخر إلاّ الامتثال، ثم هو ممتثل (**لكونه مصلياً قطعاً لا لكونه آتياً بأحد الأمرين**) فبطل قول القاضي (**وربما تمنع المقدمة**) المذكورة فإنها كيف يسلمها القاضي (**فقيل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً**) فلا يصح المنع (**أقول الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه**) لأن الامتثال أداء الواجب كما وجب (**وقد تقدم الخلاف فيه**) فلا إجماع (**فتأمل**) إشارة إلى منع الفرعية، مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه، والجواب أنّا أردنا به إتيان المأمور به على وجهه، وهذا لا يحصل إلاّ بالإتيان كما وجب، ولك أن تقول في تقرير الدليل أن خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف، إنما هو لإتيان الصلاة لا لإتيان أحد الأمرين، والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على الوجوب الموسع تدبر، قال واقف الأسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها، والعهدة هي الوجوب، ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع، وجعل المذكور سنداً لارتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر (**ثم أقول: الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين**) بأن تكون الصلاة بدلاً من العزم. والعزم من الصلاة (**كخصال الكفارة، بل**) ها هنا الصلاة (**أصل و**) العزم (**خلف فالامتثال بالصلاة بخصوصها**) لكونها أصلاً (**لا يضره**) كما أن الامتثال بوضوء المعذور لكونه أصلاً لا يضر وجوب التيمم بدلاً منه فتأمل فإنه دقيق. القاضي وشيعته (**قالوا: لو أتى بأحدهما أجزأه ولو أخل بهما عصى**) فالواجب أحدهما (**قلنا: العصيان ممنوع**) على تقدير الإخلال بهما (**كيف وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته**) فينبغي أن يعصى و(**لو قيل أريد**) بالعزم (**عدم إرادة الترك قلنا**) مسلم أنه واجب لكن (**هو من أحكام الإيمان**) لا

دخل فيه للوقت، ولا يصلح بدلاً عن الفعل، فإن المؤمن يجب عليه أن لا يريد الترك للواجب **(ألا ترى لو أخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وإن لم يدخل الوقت فافهم، و)** قال **(في البديع:)** لإبطال قول القاضي **(لو كان العزم بدلاً)** عن الصلاة **(يسقط به المبدل كسائر الأبدال)** وليس كذلك، فإن الصلاة لا تسقط حتى قال إنه يتعين آخراً **(والجواب منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه)** فإنه يسقط الوجوب في ذلك الحين، وأما في الآخر فلا بدل، وفيه نظر ظاهر، فإنه إذا أتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل، فتم امتثال الأمر، فإنه لا يقتضي التكرار، فإن وجب وجب بأمر آخر، فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل، وهذا ما عندي؛ وأيضاً: يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممتثلاً لعدم بقاء الوجوب، والامتثال حقيقة ليس إلاّ أداء الواجب كما وجب اللهم إلاّ أن يلتزم ويقول: نفل يسقط به الفرض، وأيضاً: يلزم أن لا يصح هذا المؤدى، لأنه، إن أدى بنية الواجب فلا واجب، وإن أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب إليه أحد في الموسع فتأمل وأنصف فإنه دقيق. بعض الحنفية **(قالوا: لو كان واجباً أوّلاً عصى بتأخيره)** وفي الكشف بعبارة أخرى: الإيجاب في أول الوقت والتخيير فيه متنافيان، لأن الإيجاب يقتضي المنع عن الترك، والتخيير يجوزه **(قلنا)** اللزوم **(ممنوع، وإنما يلزم لو كان)** الوجوب **(مضيقاً)** بل إنما وجب موسعاً ولا تنافي، فإن الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت، والتخيير إنما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به في كل الوقت، بعض الشافعية قالوا: لو كان واجباً في الآخر لما صح في الأول، قلنا: ممنوع، وإنما لو كان فيه بخصوصه، بل هو موسع من الأول إلى الآخر.

مسألة [سبب الواجب الموسع]

(السبب في) الواجب **(الموسع الجزء الأول عيناً عند الشافعية للسبق)** وعدم المزاحمة من الجزء الآخر **(وعند عامة الحنفية)** ليس السبب الجزء الأول عيناً **(بل موسعاً إلى الأخير، كالمسبب)** فإنه موسع، وأراد بتوسيع السببية انتقالها، يعني أن السبب الجزء الأول، إن اتصل به الأداء حصل المقصود وتقرر السببية، وإلاّ فالثاني، وهكذا إلى الأخير **(وعند)** الإمام **(زفر)** الانتقال **(إلى ما يسع الأداء)** وبعده لا سببية، فمن صار أهلاً في الجزء الذي لا يسعه لا تجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب، وسيجيء إن شاء الله تعالى **(وبعد الخروج)** أي بعد خروج الوقت ولم يؤد **(فالكل)** سبب **(وروي عن أبي اليسر أن)** الجزء **(الأخير)** من الوقت **(متعين حينئذٍ)** أي حين الخروج للسببية **(واستدل)** أولاً **(بالإجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت)** وبالجملة صار أهلاً فيه، ولو كان السبب الجزء الأول عيناً لما وجب عليه وإلاّ لزم الثبوت من غير سبب، وإن شئت فافرض الأهليات متعاقبة في أجزاء متعاقبة إلى الأخير، فلا يتعين جزء عيناً للسببية **(ويمكن أن)** يجاب و**(يقال إنه)** أي الجزء المدرك **(الأول في حقهما فتدبر)** وهذا لا يصلح من قبل الشافعية، وإنما هو إحداث احتمال آخر، والقول بأن السبب الجزء الأول المقارن للأهلية، واستدل ثانياً بأن السبب، إما الكل فيلزم أن لا تصح

الصلاة إلاّ بعد انقضاء الوقت، وأما الأول بعينه، فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء، وأما جزء أخير بعينه فيلزم أن لا يصح الأداء قبله: فتعين أن يكون كل سبباً على جهة الانتقال وفيه نظر، لأن للخصم أن يختار الثاني ويقول: سببيته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء، بل السببية للوجوب الموسع، فهو مفض إلى شغل ذمة المكلف بالأداء في أي جزء من أجزاء الوقت بعينه، ولا يؤخر عنه، كما في **(خصال الكفارة)**، الواجب أحد الأشياء مخيراً، وشيد الشيخ ابن الهمام أركان سببية الأول عيناً بأن انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معرّفاً للسببية، وهو قلب لموضوع السببية، لأنه تتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للأداء، فالجزء المقارن لا يعرف إلاّ بالأداء، وهذا ليس بشيء، لأن السبب عندنا الجزء الأول، وبه يثبت الواجب في الذمة، فإن أدى فبها وإلاّ انقضى هذا الجزء وتحقق آخر، فهو مفضٍ إلى ثبوت الواجب، وهكذا، وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سبباً حتى يلزم ما ذكر، قال واقف الأسرار أبي قدس سره: الوجوب الذي حدث من الجزء الأول هل بقي أم ارتفع؟ على الأول: يلزم بسببية الجزء الثاني: إما تحصيل الحاصل، أو وجوبان، وهما باطلان. والثاني تصادمه الضرورة الوجدانية، ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة. وأيضاً: السببية ليست باعتبار منا، بل هي أمر اعتبره الشارع، فإذا كان الجزء الأول سبباً باعتبار الشارع، فإذا أدركه الأهل وجب المسبب، فلا يرتفع لعدم الأداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى إليه السبب فالسبب في السببية كما كان، وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية، كما يظهر فيما إذا فرضت الأهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم، فالسبب للوجوب جزء ما من أجزاء هذا الوقت، ثم الوجوب موسع، ففي كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن الصلاة حركات وسكنات، والزمان من مشخصاتها، ففي الجزء الأول كانت الحقيقة الصلاتية مطلوبة فيه، فإن أدى فيها وإلاّ صارت في الجزء الثاني مطلوبة، وهكذا، فالسبب الجزء الأول، لا لنفسه بل لكونه جزءاً ما، فإن أدّى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة، وإلاّ فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لأنه هو بخصوصه، بل لأنه جزء ما من أجزاء هذا الوقت، لكن اشتغل ذمة المكلف بالأداء في جزء آخر في شخص آخر، وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية، ومغايرة الإيقاعات بهذا الوجه كافية، والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الأئمة لا يفيد إلاّ سببية جزء ما لا بعينه، وإذا خرج الوقت ولم يؤد نسب إلى كل الوقت، لا لأنه كل، كيف ولم يكن له دخل في الأداء فأنى يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والتكلان على المفضل المنعام.

فرع

(صح عصر يومه في) الجزء **(الناقص)** وهو وقت احمرار الشمس، لأن السببية، قد انتقلت إليه، فنقصانه أوجب ناقصاً وأدى كما وجب **(لا)** عصر **(أمسه)** أي لا يصح قضاء

العصر لليوم الآخر (**لأن سببه**) أي عصر الأمس (**أي الجملة**) من الوقت (**ناقص من وجه**) دون وجه، فالواجب به لا يكون ناقصاً من كل وجه (**فلا يتأدى بالناقص من كل وجه، واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل**) بأن شرع في الكامل وأتم في الناقص (**فعدل**) منه (**إلى أن الكل كامل اعتباراً بالغلبة**) فإن أكثر الأجزاء كاملة، وللأكثر حكم الكل (**فالواجب به كامل من كل وجه**) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح إذا أدى أكثر الأجزاء في «الكامل»، وأقل في «الناقص»، فإن المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب، فالأولى أن يقال إن سببية الجملة ليست إلاّ لأنها مشتملة على جزء ما من تلك الأجزاء، ولا نقص في هذا المطلق وإنما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الإحمرار (**فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح**) عصر القضاء (**في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل**) فإنه لم يكن أهلاً فيه، فالسبب ليس في حقه إلاّ الناقص، فينبغي أن يصح في ناقص غيره، ولا يبعد أن يقال إن سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لا نقص فيه، إنما النقص في «الخصوص» فقط، وإنما صح عصر اليوم مع أن سببه أي لمطلق كامل لأن الإيجاب لم يكن منه إلاّ بالأداء فيه، فقد وجب ناقصاً، وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الأداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضاً ناقصاً، فيتأدى في الناقص، فتأمل (**فأجيب بمنع عدم الصحة، فإنه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة**) هذا مختار الإمام فخر الإسلام، وقال شمس الأئمة: لا يصح، وهو المختار، وأشار إليه بقوله: (**والحق، أن لا نقص في الوقت لذاته**) فإن الوقت وقت كسائر الأوقات، ولذا تصح فيه عبادات أخرى (**وإنما لزم**) النقص (**الأداء**) للصلاة (**بالعرض**) لوقوع التشبه بعبادة الكفار، فإن الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (**فيحمل**) هذا النقص (**في الأداء لشرفه**) وكماله وإلاّ فات، هذا الكمال (**دون غيره**) أي غير الأداء، فإن فيه اختيار النقصان مع إمكان الاجتناب عنه، فلا يصح هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة [الوجوب ووجوب الأداء]

(**لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في**) الواجب (**البدني عند الشافعية بخلاف**) الواجب (**المالي كالزكاة**) فإنها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها، فإنه يجب بعد الحول (**بدليل عدم الإثم بالتأخير**) من وقت تملك النصاب إلى حولان الحول، فإن مات قبله لا يؤاخذ بها (**والسقوط بالتعجيل**) قبل حولان الحول بنية الفرض، فعلم أن نفسها واجبة قبله وليست مطلوبة الأداء (**أقول يرد الوضوء قبل الوقت**) فإنه لا يأثم بالتأخير إلى الوقت، ويسقط بالأداء، قبل الوقت، فيجب أن يفترقا فيه أيضاً وهو بدني في «الحاشية»: يمكن أن يقال: إن الكلام بعد تحقق السبب، وها هنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به، وقال فيه ما فيه، ووجهه أن المقصود النقض على الدليل، وهو لازم، فإن ما استدل به جار ها هنا أيضاً مع عدم الافتراق عندكم، ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالأداء فيه مع عدم الإثم في التأخير

حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى، فإنه لا مساغ فيها إلى قول بالوجوب فتدبر. وقد يجاب بأن الوضوء إنما يسقط الوجوب لحصول المقصود، وهو ارتفاع الحدث، بخلاف الزكاة، فإن المقصود فيها الأداء الذي هو قربة، فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة، فإن قلت: هذا لا يصح على رأي الشافعي، لأن النية شرط عنده، فالمقصود هناك القربة أيضاً، قلت: المقصود رفع الحدث، لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية، ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال إلى المصرف عن محل مخصوص، وهو النصاب وإذا قد وصل سقط الوجوب، ولعل هذا مجادلة، فإن الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من إيجابها إتعاب المكلف بإيقاعها في «العين»، فلو لم تكن واجبة قبل الحولان لم تكن مجزئة، هذا، والأحسن في الدفع أن يقال: الزكاة تسقط بالتعجيل بنية أداء الفرض، وإن نوى النفل لم تسقط، فعلم أنها واجبة، ولا يأثم بالتأخير إلى الحول، ومن مات قبل الحولان لا يأثم، وإن ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الأداء، بخلاف الوضوء، فإنه لا يؤدي بنية الفرض، بل إنما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث، ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار، أو بقتل كفار آخرين إياهم، ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل إلاّ على الافتراق في المالي، وهو متفق عليه، ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني، وشيد الشيخ أبو معين أركانهم بأن الواجب البدني ليس إلاّ فعل الصوم مثلاً، وهو نفس الأداء، كيف والصوم إما نفس الإمساك المخصوص أو غيره، والثاني مكابرة وبهت، وعلى الأول فهو إما نفسه فعل المكلف أو غيره، فإن كان غيره فإما أن يوجد بفعله، وفعله ليس إلاّ الإمساك الذي هو الصوم، فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه، وإما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختيارياً للعبد حتى يكلف به، وإن كان نفس الفعل، والفعل هو الأداء، فوجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفترقان، بخلاف الواجب المالي، فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى، والأداء فعل فيه، فلا بأس بالافتراق، ولقد بين هذا مطنباً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية، والجواب أنه لا شك أن للصوم والصلاة حقيقة، وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور، والأداء إخراج تلك الحالة إلى الفعل، فالأداء فعل فيه، كما أنه فعل في المال، وحينئذٍ فنقول: الصوم إن أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والأداء، وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف، كما يجعل المال على ذمته، وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع، ولا طلب عند هذا الجعل، ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في «العين»، فإثبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب، وحكمه صحة الأداء، وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الأداء، فاتضح الفرق، ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلة بشيء سيطالب بإيقاعه هذا **(وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً)** أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في المالي والبدني **(فمن حاضت آخراً)** أي في وقت آخر الأجزاء **(لا قضاء عليها)** لعدم وجوب الأداء **(بخلاف من طهرت آخراً)** يجب عليها القضاء لوجوب الأداء عليها، واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب

الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الأداء والاستدلال الآتي يدل على أن مبناه على نفس الوجوب، والظاهر هو هذا لأن الثابت في الذمة إذا لم يؤدّ في الوقت، ولا بد من التفريع، فيجب أداؤه في غير وقته، قال في «الحاشية»: ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء إلى أن انعدمت فانعدم نفس الوجوب، فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن، فاشتغلت الذمة، وثبت نفس الوجوب[1] وإن كان معه وجوب الأداء أيضاً، وقد أشار إلى أنه لا يصلح توجيهاً للتفريع، فالأحرى أن يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية، وقد وقع في كلام الإمام فخر الإسلام تفريع عدم مؤاخذة من مات قبل الآخر على الانتقال، وهذا مثله، قال واقف الأسرار: ولك أن تسقط مؤونة انتقال السببية وتقول: مبنى القضاء على أصل الوجوب، لكن بشرط بقائه، وها هنا لم يبق لارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة، بخلاف الطاهرة آخراً لتقرر الوجوب مع عدم الأداء، وهذا لا يفهمه هذا العبد، فإن ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغالها لا بدل له من وجه، وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه، فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية، فإن سببية السبب قد ارتفعت، وارتفعت الأهلية عند وجوب سبب آخر فتأمل **(واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت)** بالإجماع **(وهو فرع الوجوب)** لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتدارك، وهو إما نفس الوجوب أو وجوب الأداء **(والاتفاق على انتفاء وجوب الأداء عليه)** أي على نائم كل الوقت **(لعدم الخطاب)** ولا بد له من الخطاب وإنما عدم الخطاب **(حذراً عن اللغو)** فإن خطاب من لا يقدر على فهمه لغو، فإن قلت: إذا لم يكن النائم مخاطباً ولم يجب عليه الأداء لا يجب عليه القضاء، لأن القضاء عندهم لا يجب إلاّ بما يجب به الأداء، قلت: لفظ الأداء يطلق على معنيين:

أحدهما: نفس الفعل الواجب، ووجوبه إما مع طلب الأداء وهو وجوب الأداء، أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة، وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء، وهذا هو المراد في تلك المسألة.

والثاني: إيقاع الفعل المطلوب، وهو يعم القضاء والأداء، وهو المراد ها هنا فتدبر.

ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح أصول الإمام فخر الإسلام من أن النائم أيضاً مطالب بالصلاة، لكن لأن يظهر أثره في القضاء فإن الطلب كما أنه قد يكون لأن يوقع المطلوب، كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله، كما في من صار أهلاً آخر الوقت بحيث لا يسع

(١) وجد هنا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها: ومن طهرت آخراً في الجزء الأخير الذي لا يسع إلا حد التحريمة نفس الوجوب عليها لا وجوب الأداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط، وبانتفاء الشرط انتفى المشروط، وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف لكتب الثقات وهو ما يقول المصنف: إن الواجب عليها الأداء ليترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الأداء السعة المتوهمة وسنحقق ما هو الحق إن شاء الله. فالصواب أن يُقال: ومن طهرت آخراً فقد تقررت السببية وثبت نفس الوجوب. اهـ. ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فلعل الناسخ حولها من الهامش إلى الصلب، كتبه مصححه.

إلاّ قدر التحريمة، وفيه أنه لو تم لزم ثبوت وجوب الأداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الافتراق بين الوجوبين، ثم هو في نفسه باطل أيضاً، لأن المانع من تعلق الخطاب عدم فهم المخاطب، فإن خطاب الغافل باطل ضرورة؛ ولم يكن المانع عدم القدرة على الأداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة متوهمة ليظهر أثره في القضاء، فالحق ما أسلفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله أن الواجب على النائم بعد زوال النوم واجب مستقل، لم يكن واجباً من قبل بدليل شرعي. وأما كونه قضاء أو أداءً فعرف منا، والعرف القديم غير فارق، يقال: قضيت الصلاة وأديت من غير فرق، وأما وجوب نية القضاء فممنوع، بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع، بعد زوال العذر، فحينئذٍ لا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم، هذا، لكن القوم نقلوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء، والقضاء وإن كان اصطلاحاً منا لكن ما اصطلحنا عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع، والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم بعد الانتباه، وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن الصلاة المنسية والمنام عنها هي التي تؤدى بعد الانتباه فتدبر **(قيل)** إنّا لا نسلم أن مخاطبة النائم توجب اللغو، و**(إنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالفعل الآن)** حال النوم **(بل هو مخاطب به بعد الانتباه)** فالخطاب تعليقي وهو غير ممتنع التعلق بالنائم **(كالخطاب)** المتعلق **(للمعدوم)** فإنه تعليقي لا يلزم منه اللغو **(والجواب أن الكلام في الخطاب تنجيزاً)** فإنه لا بد لوجوب الأداء منه **(والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً)** فكذا يصح أن يتعلق بالنائم تعليقاً ولا يضرنا **(ولا فرق في هذا الخطاب)** التعليقي **(بين الصبي والبالغ بخلاف الأول)** التنجيزي **(فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغاً لا قضاء عليه)** لعدم التيقن بالأهلية في الوقت **(إلاّ احتياطاً)** واستدلوا أيضاً بصوم المسافر، فإنه إن أدى بنية الفرض يصح، ولو لم يؤدّ ومات قبل درك العدة من أيام أخر لا يأثم، فعلم أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الأداء، ولا يمكن أن يقال إنه واجب الأداء وجوباً موسعاً، ولهذا لا يأثم بالترك، لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين، فإنه بعد الإقامة وإدراك العدة وجوب موسع أيضاً، فينبغي أن يأثم إذا مات قبل إدراك العدة كما يأثم بعدها أو لم يأثم في الحالين؛ وأجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين أن ها هنا إقامة السبب مقام المسبب، ففي النائم إنما يجب القضاء لإدراكه السبب، وفي المسافر إنما يصح الصوم لذلك، لا لأنه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما، وهذا غير واف، فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سيقع، ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب، ويأمن عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب، فهذا هو نفس الوجوب، عبر بأي عبارة شئت، وإن كان إقامته من غير هذا الاعتبار فأي شيء يقضي النائم والمسافر، وأيّ شيء ينوي المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة، هذا: والعلم التام عند علام الغيوب **(وما قيل)** في التلويح **(أن الوجوب لازم لعقلية الحسن)** لأن استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة، وعقلية الحسن حق **(كما هو مذهبنا)** فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب **(فيرد عليه أنه يلزم ثبوته)** أي ثبوت الوجوب **(بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا،**

كيف وليس لنا أصل خامس) هذا: وقد عرفت أن معظم أصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع، ولا يلزم منه أصالة أصل خامس، فإن هذه الأصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبراً لكون الحسن عقلياً، وقد قالوا بمعرفة بعض الأحكام بالفعل أيضاً **(ثم اعلم أنهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً للفعل)** بأن فاعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالأداء بعد الطلب، ويبعد عن الضرر الذي يتوقع، بالترك بعد الطلب، وأما وجوب الأداء ففيه طلب وإن امتثل استحق الحسنى وإلاّ استحق العقاب **(وأورد أن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو)** أي الواجب **(إنما يكون واجباً بالطلب)** فقط، وقد قلتم إن لا طلب فلا وجوب، فأي شيء يسقط بالفعل **(و)** أيضاً **(قصد الامتثال إنما يكون بالعلم به)** أي بالطلب وإذ لا طلب فلا قصد للامتثال، فلا يسقط الواجب بالفعل، فإذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين أصلاً، لا في المالي ولا البدني، بل إنما يحدث بالطلب وجوب موسع إلى الأخير، وعنده يتضيق لا غير، وهو مختار الشيخ ابن الهمام **(والجواب: أنّا لا نسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب)** فقط **(بل)** قد يكون واجباً **(بالسبب)** أيضاً **(والشيء قد يثبت)** في الذمة **(ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار إلى إنسان لا يعرف مالكه)** فإنهما يثبتان في الذمة ولا يطلبان، وهذا سند للمنع، ولا تضر المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هناك وجوب موسع إلى حلول الأجل، ومطالبة المالك كذا في «الحاشية»، وفيه إشارة إلى أنه لا يتم الاستدلال بهما، كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول: لو كان الوجوب موسعاً إلى الأجل ومطالبة المالك لزم الإثم بالموت قبلهما، لأنه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الأداء، وفيه تأمل **(والامتثال يتفرع على العلم بثبوته)** لا على العلم بثبوت طلبه **(فلا يقتضي السقوط سبق الطلب)** هذا ظاهر جداً **(أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب)** كقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين» **(وخطاب تكليف بالاقتضاء)** فإذا كان الخطابان مختلفين **(فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر)** وإلاّ اتحدا **(فثبوت الفعل حقاً مؤكداً على الذمة من الأول)** وهو خطاب الوضع **(وهو الوجوب)** نفسه **(وطلب إيقاعه في العين من الثاني)** وهو الخطاب التكليفي **(وهو وجوب الأداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء آخر)** فينفصل أحدهما عن الآخر **(و)** علم **(أن لا طلب في الأول)** أي نفس الوجوب **(بل في الثاني)** أي وجوب الأداء **(وإلاّ)** فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً و**(لزم قلب الوضع فتدبر)** وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فإنما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع، والمطلوب هذا دون ذاك، قال مشيد أركان الأصول والفروع واقف الأسرار أبونا قدس سره أنه غير تام، إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجوب السبب لا غير، فهو يفيد الطلب، ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما، فحينئذٍ لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم اللغو، فإنه تعلق به خطاب الوضع هذا، وتأمل فيه، فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر

ولا شناعة فيه، واعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تدحضها شبهة أصلاً، لكنهم ما اكتفوا بهذا، بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط، وأما وجوب الأداء، فإنما يتحقق في الآخر، ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق، وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب، إذ حال التضييق، حال وجود الواجب، وقبله ليس وجوب الأداء، وهذا الإيراد لا اختصاص له بهذا المقام، فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك، لأن اليوم وقت الصوم، وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم، والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط، ويتضيق عن غيره، والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بأن يصلي في وقت التضييق، ويصوم في اليوم فلا فساد، واستدلوا على ما ادعوا أن فيما قبل الآخران أدى سقط الفرض، فهناك وجوب البتة، وإن أخر فلا إثم، فليس هناك طلب، وإلاّ لأثم لمخالفة الأمر، فهناك وجوب من دون وجوب الأداء، وأما في الآخر فيأثم بالتأخير، ففيه توجه الخطاب، ولا يخفى ما فيه، فإنه لا يدل إلاّ على انتفاء الطلب المضيق، فإنه إن كان طلب في الأول موسعاً إلى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الإثم بالتأخير ولا محذور، ولعله من ها هنا زعم المصنف أن المطلوب نفي الطلب الحتمي، لكن تنبو عنه كلماتهم في مواضع، ثم إنه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلاً، ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم ممتثلين للأوامر الإلهية، فإن الامتثال ايقاع المأمور به كما هو مأمور، وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر، وفي الآخر لم يتعلق لمنع الأداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه، ولا يبعد أن يتكلف ويقال: إن عدم ثبوت الامتثال لأجل ثبوت ما هو أعلى منه، وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة إلى الفعل قبل طلبه غير قبيح، ثم أنه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة إلاّ على أقل القليل من المكلفين الآتين بالفعل حال التضيق أو القاضين، ولعلهم يلتزمونه: هذا وقد وقع في هذه المسألة نوع إطناب، لأنه من مطارح الأذكياء، وزل فيها أقدام كثر من المهرة، والله تعالى ولي السداد.

مسألة [أقسام الواجب]

الواجب قسمان: أداء وقضاء (**الأداء: فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً**) ودخل فيه المؤدي في الآخر من الوقت وغير الآخر، فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الأداء، فهذا معنى الأداء غير ما سبق (**وقيل**) الأداء فعل (**ابتدائه كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية**) في وقته المقدر شرعاً ليدخل ما شرع في الوقت وأتم خارجه (**ومنه**) أي من الأداء (**الإعادة، وهو الفعل فيه**) أي في وقته المقدر شرعاً (**ثانياً: لخلل**) واقع في الفعل الأول غير الفساد، كترك الفاتحة على مذهبنا، واختلف فيه، قيل: مندوب، لأن الصلاة الواجبة قد تمت، فلا جهة للوجوب مرة أخرى (**والأصح أنه واجب**) إذا كان الخلل أداءها مع كراهة تحريم، كترك الواجب، لأن الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك، فلا بد من أدائه وإذا لم يعرف

قربة إلاّ في ضمن صلاة فوجبت الصلاة ليكون الواجب مؤدى، فتكون هذه جابرة للأولى التي وقعت فرداً خلافاً لأبي اليسر فإنه يقول: الثاني يصير فرضاً. وهذا له وجه أيضاً **(والقضاء فعله بعده)** أي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعاً **(واستدراكاً لما فات عمداً أو سهواً تمكن من فعله، كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً كالنوم)** فعلى هذه العبادة الغير الموقتة ليست أداء ولا قضاء، إذ لا وقت مقدر هناك **(فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز)** فإنه وإن كان فعلاً في غير وقته الذي وجب إتمامه فيه بالإحرام، لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعاً **(ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بدّل الواجب)** في التعريف **(بالعبادة)** وقال: الأداء فعل العبادة في وقته الخ، والقضاء فعل العبادة في غير وقته، ثم إن هذين التفسيرين للأداء، والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية، وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول، والتفسير الجامع ما قال الإمام فخر الإسلام، الأداء تسليم عين الثابت بالأمر، كالعبادة في وقتها، وتسليم عين المغصوب، والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر، كالصوم للصوم، أو الفدية له في حق الشيخ الفاني، وتسليم قيمة الفرس المغصوب، وأورد ها هنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف، أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام.

فرع

(تأخير الفعل) الواجب الموسع **(مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً)** لا بد لدعوى الاتفاق من دليل، ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا، كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر، ولا معصية من غير مخالفة الخطاب، قال الإمام فخر الإسلام: وفي مسألتنا لم توجد المطالبة، بدلالة أن الشرع خيره في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلاّ أن يسقط خياره بالتضيق للوقت، ولهذا قلنا: إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه، ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب للأداء موسعاً أيضاً، وإن تعلق الخطاب في أول الوقت، فإن الشارع وسع إلى الآخر، فالتأخير جائز، ولا معصية في الجائز، والقول بأن التوسيع ليس إلاّ عند عدم الظن بالموت تغيير للنص، فلا بد لذلك من دليل، والقول بأن المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب، وإن كان أقرب من الأول، لكنه غير صحيح، إذ لا فساد في العزيمة ها هنا، فإنه ما عزم إلاّ بالترك الجائز، ومن ها هنا ظهر لك فساد ما في «الحاشية»، أقول: فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع، أو باعتبار ظن المكلف، فالموت يجعل البعض كلاً انتهى؛ وذلك لأن هذا تأويل لا يسمع من غير موجب مأثور، فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الإمام فخر الإسلام، ثم يرد عليه أنه حينئذٍ يلزم أن يعصي من أخر مع ظن السلامة، لأنه عند الموت تضيق الواجب كما قلت، والترك حين التضيق يوجب الإثم ولا يتجه الجواب بأن لو قيل إن الإثم إنما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وها هنا ترك في البعض بالاختيار، وفي البعض بالموت، لا أنه ترك في كل الوقت بالاختيار، لأن الموت جعل البعض كلاً مع أنه يجري فيما إذا أخر بظن الموت، وكذا لا يصح

الجواب بأن الموت لا يكون سبباً للعصيان، فلا يعصى، لأنا لم نجعل الموت سبباً، بل تركه باختياره في وقته كله، وكذا لا يتجه الجواب بأن جاعل البعض كلاً إنما هو ظن الموت لا الموت نفسه، لأنه مطالب بالفرق، كيف والموت عجز كله، وأما الظن فلا عجز إن ظهر كذبه فالموت أولى من الظن، هذا فالحق هو ما قلنا أن لا إثم أصلاً **(فإن لم يمت)** وظهر كذب ظنه **(وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصدق حده عليه)** فإنه فعل في وقت المقدر شرعاً **(وقال القاضي: قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله)** لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله، قال الشيخ ابن الهمام: هذا مستبعد إن قال بوجوب نية القضاء، وإلاّ فالنزاع لفظي **(ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله)** وأخر فإنه يأثم قطعاً: لقصده مخالفة الأمر **(فإذا بان الخطأ وفعل)** في الوقت **(فهو أداء اتفاقاً)** ويلزم عليه كونه قضاءً، لأن وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى أثم بالترك فيه **(أقول: الفرق)** بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة **(بين فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً)** لا وقت القضاء ولا وقت الأداء **(وفي الثاني: اعتقاد عدم وقت الأداء)** فقط **(فالأول متضيق من كل وجه)** فلا يسع الأداء ولا القضاء بخلاف الثاني فاتضح الفرق **(فتأمل)** إشارة إلى أنه لا ينفع، لأن علة القاضي موجودة ها هنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن، وإلاّ لما أثم بالتأخير، فالحق إذن على القول بالإثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ، وإذ قد ظهر عاد الحكم إلى الأصل، والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب **(ومن أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى)** وإن قيل بالعصيان **(إذ التأخير)** لظان السلامة **(جائز، ولا تأثيم بالجائز، والقول بأن شرط الجواز)** أي جواز التأخير إلى الآخر **(سلامة العاقبة)** إليه، وإذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير، فينبغي أن يأثم، ورد بأنه يلزم حينئذٍ التكليف بالمحال إذ لا تعلم سلامة العاقبة، وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة، فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأثم، وقيل: الجواز ليس من باب التكليف، فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه، فإنه وإن لم يكن تكليفاً لكنه إباحة، ولا إباحة في الممتنع، وأشار المصنف إلى ضعف هذا الردّ بقوله **(لا العلم به)** أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة **(حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال)** فإن العلم بالسلامة محال عادة، وأما نفس السلامة فواقع **(يقتضي)** هذا القول **(التخيير بين الممكن)** وهو التأخير حال السلامة **(والممتنع وهو)** التأخير عند عدم السلامة، لاستحالة المشروط عند عدم الشرط **(وهو)** أي التخيير على هذا الوجه **(يرفع حقيقة التوسع، فتدبر)** فإن التوسع يقتضي أن يتخير المكلف في التأخير، وهذا التخيير يقتضي أن يحتاط ولا يؤخر، فإذن لا بد من البناء على الظن، فجاز التأخير فلا إثم، فإن قلت: هذا منقوض بالواجب العمري، فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة، وأيضاً: المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك، فلو مات في وسط الوقت قبل الأداء وجد تركه، وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع، قلت: قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل، فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه، وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت، وتخييراً بين التأخير مع الأداء ومع السلامة، والتأخير كذلك مع الموت،

وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص، وهذا بخلاف الواجب العمري، إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه، بشرط عدم الإخلال، وإلاّ جاز الترك عمداً من غير عذر إلى أن يموت، وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم **(وفرق)** الشيخ **(ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالحج فيعصي)** بالتأخير، وإن كان مع ظن السلامة والموت فجأة **(وبين غيره)** أي غير ما وقته العمر، وهو الواجب الموسع **(فلا يعصي)** بالتأخير مع ظن السلامة وإن مات فجأة **(ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك)** بين الواجب العمري والموسع، فإن كان سبب العصيان في الأول الوجوب فينبغي أن يعصي في الثاني أيضاً **(وعذر الفجأة عام)** فيهما، فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمري فلا فرق **(وفيه ما فيه)** فإن الفرق ظاهر، لأن العمري وقته العمر كله، فالوجوب فيه يقتضي أن يعصي بالتأخير عن العمر، فإذا أخر الحج مثلاً ومات فجأة فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو إثم، وإلاّ ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع، فإنه إذا مات قبل الآخر فما تركه في تمام وقته بتقصير منه، لكن حينئذٍ ينبغي أن لا يعصي فيما إذا ظن الموت، وأيضاً الوجوب ووجوب الأداء مفترقان في الموسع، فلا يأثم قبل الآخر لعدم وجوب الأداء، وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فيأثم بالترك، هذا والله الغفور للمأثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

مسألة [وجوب القضاء]

(اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد **(وعليه الأكثر)** من الشافعية والمالكية وبعض منا كأبي اليسر وأتباعه **(أو)** هو **(بما يوجب الأداء)** ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الأداء يحصل به وجوب القضاء، وإلاّ لم يجب القضاء على نائم كل الوقت، ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر، بل أراد بالأداء الفعل الذي يؤدى في الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا، فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت **(وهو المختار لعامة الحنفية)** وكبارهم، كالقاضي الإمام أبي زيد، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، والحنابلة، وأهل الحديث **(ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط، كما صح به البعض)** وهو المحقق صاحب الكشف، وهذا بعيد **(أو)** الخلاف في القضاء **(مطلقاً)** بمثل معقول كان أو بغيره **(كما هو الظاهر)** من كلام الأئمة، فإنه أطلق الإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة القول فيه **(للأكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري)** فلا يكون صوم يوم الجمعة بإيجاب صوم الخميس واجباً **(وإلاّ)** يكن كذلك، بل كان مقتضياً **(كان)** صوم الجمعة **(أداء، وسواء)** لصوم الخميس، وهذا بين البطلان **(وهذا)** الاستدلال **(إنما يتم لو ادعوا)** أي الحنفية **(الانتظام لفظاً)** فإن عدم اقتضاء صم الخميس صوم غيره، إنما يوجب عدم الدلالة عليه لفظاً **(وهو)** أي هذا الادعاء **(بعيد)** منهم كيف ولا يليق بحال آحاد من الناس، فما ظنك بأصحاب الأيدي الطويلة في «العلوم»، ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في إيجاب القضاء إلى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل

واجب، كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق **(ولعل مقصودهم أن المطالبة بشيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته)** لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقة أو التضمن **(فإيجاب الأول)** هو **(إيجاب الثاني)** الذي هو المثل، وتحقيقه أنه لا شك أن إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلاً عن الطلب أولا، وطلب إيقاع هذا الفعل إنما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال، وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضرورة قاضية بأنه إن كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الأصل كاف في تفريغ الذمة وطلب لأجل تفريغها، فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج، وطلب إيقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الأشياء التي لها مثل عند فوات الأصل، كتضمن الملزوم للازم، واقتضاء صم الخميس لصوم مثله أيامّا كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء، غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه، بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك، فإنه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له، بل عادة مستقلة أخرى، والوجدان يكذبه، ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الأصل كما تشهد به الضرورة الغير مألوفة ويشهد بذلك قول النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه الشيخان فإنه ﷺ حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية، وقد يستدل بأن فوات الأصل إما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة شيء، أو يبقى على الذمة كما كان، أو يبقى معصية لا غير، لا سبيل إلى الأول، وإلاّ لما وجب الجابر، ولا إلى الثالث، فإن المعصية معصيتان: معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم، ومعصية ترك نفس الواجب، وهي تزول بالقضاء، فتعين الثاني، وهو المدعي، فتأمل فيه. ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الأداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع، فإنه ربما نظن الشيئين متماثلين، وفي الواقع لا تماثل، كركعات العصر وقت الاحمرار، وأربع أخرى غيرها في ذلك الوقت، وصوم آخر رمضان وأول شوال، فيحتاج لمعرفة التماثل إلى نص، فإن كان معرّفاً للتماثل على طبق ما لا يأبى منه العقل يسمى مثلاً معقولاً، ويطلب له علة فيقاس عليها الأمثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة، كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلاة والصوم، وعلى المكتوبات المطلوبات المنذورات، وإن كان معرفاً للتماثل بين الشيئين اللذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه، بل يأبى عنه يسمى مثلاً غير معقول، كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: **(نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز)** بل يجب **(أن تكون غيره)** أي غير معرف الأداء **(نصاً كان)** هذا المعرف **(أو قياساً)** فالحاجة إلى معرف القضاء إنما هي لمعرفة المثل، ولمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول بإتيان هذا المثل، كما كان يزول بإتيان الأصل **(لكن الكلام في أصل سبب الوجوب)** واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب، والاشتغال هو الاشتغال **(فافهم)** فالحق لا يتجاوز عنه، وقد بان لك أن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه، فإن الأداء كما كان مفرغاً للذمة عن اشتغالها بأصل

الفعل، كذلك الإتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول، وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولاً أو غير معقول، وبان لك أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلاً، وبان أيضاً فساد ما توهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقاً، وهو فاسد بوجه آخر أيضاً، هو أن الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور **(وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه)** أي صم الخميس **(أمر أن الصوم وكونه في الخميس فإذا عجز عن الثاني)** أي عن كونه في الخميس **(بفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقاً)** فإن انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطلق، ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخميس صوم الجمعة، وإنما لا يقتضيه بخصوصه، وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه **(ففي غاية السقوط، إذ لا وجوب إلاّ بالقيد)** فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس، وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له **(ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً)** عن القيد **(بل فيه)** فقط هذا، ولو حمل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغاً للذمة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات، فرجع إلى ما سبق لتم، ولا يرد عليه شيء، وقد يقال: إن المبني عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه؟ فمن قال بالأول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الأداء، ومن لا فلا، فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بأن الواجب مطلق، ووجوبه مستقل، فبفوات المقيد لا يفوت هو نفسه، بل يبقى الوجوب كما كان، ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط، وأما ما رد به المصنف من أنه لو كان الوقت مكملاً لما أثم بالتأخير، فإنه حينئذٍ صار كسائر المندوبات، فلا يأثم بعدم مراعاته، مع أنهم أجمعوا على التأثيم فغير سديد، فإن المكمل نوعان: نوع يكون واجباً كالفاتحة ونحوها، ونوع يكون مندوباً، ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملاً بالنوع الأول، والحاصل أن الوقت ليس شرطاً لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه، بل إنما هو مكمل تكميلاً قوياً بحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصاً موجباً للإثم، وإنما لم يجز الأداء بعده لأنه قد وجب التكميل، وقد فوت مع القدرة عليه، فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه، ثم إنه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا إلاّ بالاستعانة بما قلنا سابقاً، وكذا لا يتم ما استدل به على المطلوب بأن الوقت كالأجل للدين، فلا يفوت بفواته إلاّ بالاستعانة بما قلنا فافهم **(في و)** قال **(«شرح المختصر» هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد)** أي مجموعهما **(وهما يتعددان وجوداً في الخارج)** فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة **(أو)** هما **(يتحدان فيه)** وحينئذٍ يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد، فلا يبقى مطلوباً، فالطلب للقضاء غير ما كان في الأداء، وهذا نداء من بعيد، وإحسان إلى من يأبى عنه، فإن كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج، لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلالاً، ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وثابتاً في الذمة عند انتفاء القيد، بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط، فعند انتفائه

لا يبقى شيء في الذمة، فالقضاء واجب مستقل، وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره، بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبمطلقه، فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد، ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه، بل نقول: الاتحاد إنما يقتضي اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد، لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين، ولا ينافي: تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل، فتأمل أحسن التأمل، فإن ما ذكر مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية **(أقول)** هذا الكلام ناظر إلى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما، ولا يصح فيما نحن فيه إذ **(القيد ها هنا ظرف زمان)** فلا يصلح فصلاً، فإن قيل: نعم، ليس بفصل، لكنه مشابه له في الاتحاد، قال: **(واتحاد مقولة متى بالمظروف)** غير صحيح عند الوجدان **(وإن صح)** بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض **(فلا يلزم من انتفاء فرد منها)** أي من مقولة متى **(انتفاؤه)** أي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة **(اتفاقاً)** فإن الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء، الانتفاء بخلاف الجنس والفصل، فإن الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر **(فتأمل)** وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً فتدبر وأنصف، وقد يقال: مقصوده أن الواجب منتف البتة، وهو مقيد، فهو إما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به، أو أمران مستقلان، والطلب يتعلق بكل منهما، فعلى الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر، وعلى الأول طلب واحد، وعلى هذا لا يرد ما أورد المصنف، لكن يرد عليه ما قدمناه، إذ على الشقين النزاع باق، أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع، فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان، أو بشرط الاجتماع، فالاشتغال زائل، فإيجاب القضاء إيجاب آخر، وأما على الأول فالواجب وإن كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه، بهذا المقيد، لكن اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الآخر مبرئاً للذمة أو لا، بل لم يبق اشتغال أصلاً، ولزم معصية فقط تزول بفعل القضاء بما أن الحسنات يذهبن السيئات، فافهم واستقم **(ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا)** صام و**(لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد)** فلو كان بالسبب الأول هو النذر لم يجب صوم جديد **(ولم يوجبه النذر)** أو كان لا يجب القضاء أصلاً، كما قال أبو يوسف الإمام، والإمام حسن بن زياد، وهو خلاف مختاركم، وهذا لا يختص وروده على القائل باتحاد السبب، بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضاً لأنه لا بد من التماثل بالاتفاق، وها هنا لا يمكن، إذ الصوم الرمضاني المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل، وأيضاً: أصحاب الجديد قالوا: السبب ها هنا التفويت، فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد، فمن أين جاء؟ **(والجواب: أن نذر الاعتكاف كان موجباً له)** أي للصوم **(لأنه شرطه)** بقوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا اعتكاف إلاّ بصوم» رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد، وإيجاب المشروط موجب لإيجاب الشرط **(لكن ما ظهر أثره)** الذي هو وجوب الصوم **(لمانع وهو وجوبه قبله)** أي هذا النذر **(فلما زال)**

المانع وبقي النذر موجباً لاعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و(**ظهر أثره**) وقد وقع في تقرير الإمام فخر الإسلام نوع إطناب، وفيما ذكرنا كفاية، ثم ها هنا إيرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد.

الأول: أنّا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف، والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم.

الثاني: أن الصوم المقصود لو كان داخلاً في النذر لكان حاصله نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال، فلا ينعقد النذر، وإن قيل، النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد، قلت هناك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه، والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض، كالليالي في حق الصيامات كلها، وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود، وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر، فإنه نذر بمعصية أو أمر مستحيل، وعلى الأول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان: لأن النذر لم يوجبه إلاّ على هذا النحو، والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطاً في الاعتكاف، كيف وحينئذٍ يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلاً، بل لأن مطلق الصوم شرط، والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له، فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معاً، فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود واجباً، ثم لما أضاف إلى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه، وعاق النذر عن إيجاب الصوم، لأنه لم يكن موجباً بنفسه للصوم، وإنما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه، وهو واجب بنفسه، ولا يوجب صوماً آخر، لأنه لا يمكن فيه، وفي غيره يصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر، وأيضاً، لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر، وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه، فوجب مقارناً لصوم الشهر فيه، فإذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقاً عن تلك المقارنة، وقد كان أوجبه النذر، ولا إيجاب للمشروط بدون الشرط، فوجب الصوم بذلك النذر، وهو الصوم المقصود، ولا يسقط عن الذمة، لأن الواجب لا يسقط بدون الأداء أو زوال سبب الوجوب، وإذا وجب فإنما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات، فصارت المقارنة ضرورية، فلا يصح بدون هذا الصوم، وبعبارة قصيرة: إن هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله إلى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم، لكن لم يظهر أثر الثاني في الأداء لمانع فلزم القضاء لارتفاعه، هذا ما عندي فاحفظه.

الثالث: أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان، هذا وأشار إلى جوابه بقوله: (**ولهذا**) أي ولأنه وجب الصوم المقصود (**لا يقضي في**) شهر (**رمضان آخر ولا واجب آخر**) لما بينا (**سوى قضاء رمضان الأول إذ الخلف**) الذي هو القضاء (**في حكم الأصل**) الذي هو الأداء، وإذا جاز الأداء في الأصل جاز في الخلف (**هذا**) فعاد السائل وقال: لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء، وإلاّ لزم تفويت الواجب، وإن جعل مطلق وجوب الصوم مانعاً عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق

دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر؟ والجواب وبالله التوفيق: أنّا لا نقول شرطه الصوم المقصود وإنما نقول شرطه الصوم، والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له، فالنذر بالاعتكاف كان موجباً لهما، إلاّ أنه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجباً بنفسه، وإيجابه غير ممكن، فأوجب النذر، اعتكافاً فحسب، لكن مقارناً لصوم الشهر المبارك، وإلاّ كان إيجاب المشروط من غير شرط، فإذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بإيجاب النذر كما كان، فحينئذٍ لا يحتاج إلى إيجاب صوم آخر، بخلاف ما إذا صام ولم يعتكف، فإنه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقاً عن مقارنة صوم فأوجب النذر صوماً آخر مقارناً له، وإلاّ عاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون الشرط، هذا ما عندي، ولقد طوّل المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم، ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب وما نبه عليه عسى الله أن يهدي به الطالبين.

مسألة [الواجب المطلق]

(**مقدمة الواجب المطلق**) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (**واجب مطلقاً أي سبباً**) كان (**أو شرطاً شرعاً كالوضوء، أو عقلاً كترك الضد، أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، وقيل**) الوجوب (**في السبب فقط**) دون غيره من المقدمات (**وقيل في الشرط الشرعي فقط**) وهو مختار ابن الحاجب (**وقيل: لا وجوب**) لشيء من المقدمات (**مطلقاً، لنا أن التكليف به**) أي بالواجب (**بدون تكليف المقدمة**) أي بدون التكليف بمقدمته (**يؤدي إلى التكليف بالمحال**) إذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال، لا يقال المحال ليس إلاّ التكليف بالواجب مأخوذاً مع عدم الشرط مثلاً لا بالواجب مطلقاً، فإن الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة، لأنا نقول: التكليف بالواجب إما مقارن بالمقدمة فهو المدعي أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذٍ التكليف تكليف بما يتناول المحال، فالمحال مكلف ولو بجزء، وهذا ظاهر جداً فلا تغفل (**ألا ترى تحصيل أسباب الواجب واجب و**) تحصيل (**أسباب الحرام، حرام بالإجماع**) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال، لا أن هذه المقدمة ثبتت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب، وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (**وما قيل**) لا نسلم لزوم التكليف بالمحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلاً في نفس الأمر، وهو غير لازم إذ (**يجوز أن يكون وجوبها لغيره**) أي لغير موجب الواجب (**كالإيمان**) فإنه واجب بنفسه، سواء وجبت العبادات أم لا (**ففيه أن الكلام**) كان (**بالنظر إليه**) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولاً له حال عدم المقارنة بالمقدمة، فصار التكليف بالواجب تكليفاً بالمحال (**فإن قلت**) كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة إذ (**لا يلزم الأمر صريحاً؟ قلت: لا نزاع في ذلك بل المراد**) من وجوب المقدمة (**أنه**) أي الأمر بالواجب (**يستتبعه**) أي الأمر بالمقدمة فهي واجبة

بوجوب الواجب ومأمورة بأمره **(وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولهذا لا يلزم إلاّ معصية واحدة)** إذا ترك الواجب مع المقدمات **(بالنظر إلى الواجب الأصل)** بالذات **(لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب والشروط)** بل معصية الواجب الأصل منسوبة إليها بالعرض، والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا، بل إنما أنكروا الوجوب صريحاً، فالنزاع لفظي، وإن أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب مطلقاً **(قالوا: لو وجب)** ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة **(لزم تعقل الموجب له)** لأن الإيجاب بدون التعقل غير معقول، والتالي باطل، لأنا كثيراً ما نأمر بشيء ونغفل عن المقدمات **(قلنا)** اللزوم **(ممنوع وإنما يلزم)** التعقل **(ولو كان)** الأمر **(صريحاً)** وبالذات وليست المقدمة مأمورة إلاّ بمأمورية الأول بالعرض **(ومن ها هنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية)** وإنما يلزم فيما إذا كان الوجوب صريحاً، بل لا لزوم هناك أيضاً، إذ لا تجب النية في الوضوء والغسل عندنا، وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق، ومن ها هنا ظهر لك اندفاع ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة، وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا: لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب، ونحن نقطع بصحة أوجبت غسل الوجه دون الرأس، قلنا: بطلان اللازم ممنوع، ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة، وقالوا: لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء.

فرع

(إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية) إذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج أحدهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل **(حرمت)** المنكوحة **(لأن الكف عن الحرام)** وهو وطء الأجنبية **(واجب وهو بالكف عنهما)** جميعاً للاشتباه، ومن ها هنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان إلاّ وقد غلب الحرام **(ولو قال)** مخاطباً لزوجتيه **(إحداكما طالق حرمتا، لأن الاجتناب)** عن المطلقة **(يقينا فيه)** أي في الاجتناب عنهما، كذا في كتب الشافعية، وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما، بل في «المبهم»، وإنما يقع في «المعين» بالبيان، فله قبل البيان أن يطأ أيتهما شاء بدلاً، لكن وطء إحداهما يكون بياناً لتعيين الطلاق في الأخرى، فليس هناك الكف عن إحداهما واجباً حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب، نعم، لو طلق معيناً طلاقاً بائناً ثم نسي المطلقة ينبغي أن تحرما، لأن هذا من صور اشتباه المنكوحة بالأجنبية **(أقول)** وإذا ثبت وجوب المقدمة **(فالغاية داخلة في المغيا)** وإن كانت مقدمة **(ليعلم وجود المغيا)** فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها، وعموم التوقف في «الغايات» كلها محل تأمل، بل إنما يصح في البعض الذي هو مقدمات للمغيا.

(فرع آخر) قالوا: خروج المصلي بصنعه فرض، لأن من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى، والدخول في الأخرى فرض، فكذا الخروج عن الأولى، ولا يفقهه هذا العبد، فإن كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضاً، كيف ويجوز أن يخرج من صلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار، بل هو الظاهر من حديث

الأعرابي، «فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك إن شئت قم» رواه الإمام محمد. على أنه لو سلم فالخروج إذاً من متممات الصلاة الأخرى إلاّ من فرائض هذه ولم ينص الإمام أبو حنيفة على فرضيته، إنما استخرجوها عن بعض الفروع، كفساد الفجر فيما إذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما إذا خرج وقت الظهر في تلك الحال، أو تعلم الأمي سورة فيها وغيرها، وفيه كلام قد استوفى في «فتح القدير»، وقال الإمام أبو الحسن الكرخي: إن القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداد به، فإن الفرض ما يكون قربة، وهذا الخروج ليس قربة، بل قد يكون قهقهة، فكيف يكون فرضاً، فالأشبه ما قال إنه ليس بفرض والله أعلم بالصواب.

مسألة [وجوب الشيء وحرمة ضده]

(**وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده**) المفوّت (**وقيل**) الأمر بالشيء (**يقتضي كراهة ضده وقيل**) الأمر بالشيء (**نفس النهي عن ضده، فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب، فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً**) فالندب إلى الشيء نفس كراهة الضد (**ومنهم من خصص**) الحكم (**بأمر الوجوب**) فليس ضد المندوب مكروهاً (**وقيل ليس**) الأمر (**نهياً**) عن الضد (**ولا متضمناً عقلاً، وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم**) الخلاف (**في النهي كذلك**) فالمختار أنه متضمن للأمر بالضد، وقيل نفس الأمر به سواء كان تحريماً أو تنزيهاً، وقيل إذا كان تحريماً فقط، وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة (**إلاّ أن الأمر**) بالشيء (**نهي عن جميع الأضداد**) لأن كل واحد منها مفوّت للواجب المأمور به (**بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده**) مخيراً، وقيل: ليس النهي أمراً بضد ولا متضمناً عقلاً كما في الأمر (**وقيل**) في النهي (**لا**) يتضمن الأمر بضد ولا نفسه بخلاف الأمر (**لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل**) وإلاّ فإن جاز الإتيان بالضد مع وجود، الفعل ارتفع التضاد، وإلاّ ارتفع الوجوب، وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب الامتناع عن الضد، فلزم حرمته بتبعية الوجوب وخطابه، وهو المراد من التضمن، كما أن جعل الملزوم وهو بعينه جعل اللازم، ولا يحتاج إلى جعل مستقل، كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل، والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال: (**واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد وإلاّ**) تكن كذلك (**لزم إمكان الانفكاك**) أي كما أن جعل الملزوم هو جعل اللازم كذلك إيجاب الملزوم هو بعينه إيجاب اللازم (**وبمثله يقال في النهي**) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل، فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييراً (**وفيه شيء**) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع، فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال، فضلاً عن الاشتغال بسوى هذا الكف، وليس منه، وكذا ليس من لوازم عدم الفعل، فإن العدم ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (**فالخطاب**) هنا (**واحد بالذات**) متعلق بالفعل وبالضد (**والتفاوت بالأصالة والتبعية**) فبالأصالة للواجب وبالتبعية

للكف عن الضد **(كما في إيجاب المقدمة)** فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب، وإنما ينسب إلى الضد بالعرض، وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم، وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسألة أن عند قائلي التضمن أو العينية معصيتين، وعند المنكر معصية واحدة، وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات وأصالة إلى الواجب والكف عن الأضداد، وعند المنكرين ليس كذلك، وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعاً، لأنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات، لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى، وحينئذٍ فالنزاع لا طائل تحته **(ومن ها هنا قيل يقتضي)** الأمر بالشيء **(كراهة ضده، فإن خطاب الضمن أنزل من خطاب الصريح)** فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق ليعلم أنه ذكر الإمام فخر الإسلام أوّلاً ثلاثة مذاهب في ضد المأمور به والمنهي عنه:

الأول: أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلاً.

الثاني: وقد نسبه إلى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره تحريم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهي عنه إن كان واحداً.

الثالث: كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال: هذا أصح عندنا، ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الأولين: واحتج الفريق الثالث بأن الأمر على ما قال الجصاص، إلاّ أنّا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به، لأن الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه، وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً ضرورياً سميناه اقتضاء، ومعنى الاقتضاء ها هنا أنه ضروري غير مقصود، فصار شبيهاً بما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور: وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلاّ من حيث يفوّت الأمر، فأما إذا لم يفوّته كان مكروهاً، كالأمر بالقياس ليس بنهي عن القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته، ولكنه مكروه، ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء إلى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف، وقد تحير العلماء الأعلام في حل هذا البحث، فحمله بعضهم على ما أشار إليه المصنف، وحاصله أن ما يفيده خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم، بل أنزل منه وهو الكراهة، ومن هذا الوجه سماه كراهية، فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر، وعلى هذا لا يستقيم قوله: وأما إذا لم يفوّته كان مكروهاً، إلاّ أن يقال من ها هنا شرع في كلام آخر، فأراد بالمكروه ها هنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقاً، ثم أورد المصنف عليه بقوله: **(لكن يلزم)** على هذا **(إطلاق المكروه على الممتنع)** أي الحرام وهو بعيد جداً، وحمله آخرون على أن مقصوده رحمه الله إثبات الكراهة في غير المفوت من الأضداد، وتقرير كلامه أنّا أثبتنا لكل من الأمر والنهي أدنى درجة، وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاء باصطلاح، وإذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته أن الضد إذا غير مقصود بالحكم بالأمر، ولم يعتبر إلاّ من

حيث يفوّت الأمر لا بالذات، فإذا لم يفوّته لم يكن حراماً بل مكروهاً، وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافية مناسباً، ثم إن ما ادعاه رحمه الله بقوله: فإذا لم يفوته كان مكروهاً، غير مفهوم لهذا العبد إلى الآن فإنه إذا لم يفوته لم يتعرض له الأمر، فإن ثبت الكراهة فبدليل آخر لا بحكم الضدية، وأما القعود، فإنما لا يفسد، لأن القيام، ليس فرضاً دائمياً في الصلاة، وأما الكراهة فلأن تخلل غير الأفعال الصلاتية فيها مكروه إذا كان من جنسها، لا لأنه ضد الشيء، وأما لبس المحرم الإزار، فلأنه لما نهي عن لبس المخيط وقد كان الستر فرضاً دائمياً تعين لبس الإزار والرداء، لا لأنه ضد اللبس المخيط غير مفوت، هكذا الكلام في باقي الفروع لا نطول الكلام بذكره **(إن قلت: فالأمر بشيء نهي عن ضد ضد عيناً)** فكل من الأضداد منهي عنه **(والنهي عن الضد يستلزم الأمر بالضد الآخر تخييراً، فهذا الضد)** الآخر **(منهي عنه عيناً ومأمور به تخييراً)** فاجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد **(هذا خلف قلت الإمكان بالنظر إلى شيء)** كما أنه **(لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر إلى شيء آخر)** كذلك المأمور به والوجوب بالنظر إلى شيء لا ينافي الحرمة بالنظر إلى شيء آخر فلا استحالة في الاجتماع، ولو قيل: إن حرمة ضد الواجب لأنه مفوّت له، وليس الاجتناب عنه مطلوباً بالذات بل لأداء الواجب، وضد المنهي إنما يكون واجباً ليحصل الاجتناب عنه فضد هذا الضد إنما يكون مطلوباً ليحصل الاجتناب عن هذا الضد، وإنما هو لتحصيل الواجب، فإن كان ضد الضد ضداً للواجب أيضاً لا يكون واجباً مطلوباً للاجتناب عن هذا الضد، لأن الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوباً بل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن بعيداً، بل أولى كما لا يخفى على المتأمل **(لا يقال: يلزم على الأول)** هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد **(حرمة الواجبات)** فإن من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر **(كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج)** إذ الأركان الصلاتية لا تجامع الأركان الحجية **(وبالعكس)** أي حرمة الحج من حيث إنه ضد الصلاة **(و)** يلزم **(على الثاني)** وهو تضمن نهي الشيء وجوب الضد **(وجوب المحرمات ولو تخييراً)** فإن من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر **(كوجوب الزنا لأنه ترك اللواطة)** إذ الإيلاجان لا يجتمعان **(وبالعكس)** أي وجوب اللواطة لأنه ترك الزنا **(لأنا نقول في الأول)** أي لأجل الجواب عن الأول **(الأمر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهياً عن الضد دائماً)** بل في هذه الأحيان ولا شناعة في الالتزام فأداء الصلاة بنحو يكون الحج بها متروكاً حرام البتة **(فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن ها هنا قيل: إن الشرط)** في حرمة ضد الواجب **(أن يكون الواجب مضيقاً)** فإن الموسع لا يوجب حرمة الضد، إذ يجوز تركه، والأصح أنه لا حاجة إلى هذا التقييد، إذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت، كذلك يحرم الاشتغال بضده أو أضداده فيه، فإن الحرمة على حسب الوجوب **(لكن يلزم)** على هذا **(أن لا يكون الحج وقته العمر)** كله، فإنه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد أجمع على أن العمر كله وقته، وكذا يلزم في الصلاة أيضاً أن لا يكون تمام وقته المقدر وقتاً له **(إلاّ أن يقال)** في الجواب **(ذلك)** أي العمر كله **(وقته نظرا إليه من حيث هو هو)** حتى يكون أداء الحج في كل

وقت صحيحاً، ولا تبقى المؤاخذة به، وإنما جاء الحرمة في بعض الأحيان نظراً إلى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (لدليل أصلي) موجب له (أخرج المحل عن قبول التخيير تبعاً) فإن الحكيم ليس شأنه أن يأمر بشيء ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله، فلا يكون الكف عن الزنا مطلقاً ولو باللواطة مطلوباً بل الكف الخاص، فلا يلزم وجوب اللواطة فتأمل فيه، ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي تخييراً والحرمة الذاتية فتدبر **(ولأصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع إليها)** ونحن نذكرها، فاعلم أن القائلين بالعينية، قال القاضي منهم: أوّلاً: لو لم يكن الأمر بشيء هو النهي عن الضد فهما إما مثلان أو ضدان أو خلافان، وعلى الأولين يلزم أن لا يصح الاجتماع، ويصح بالضرورة إذ لا استحالة في الأمر بشيء والنهي عن ضده وبالعكس، وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به، فيلزم اجتماع الأمر بالشيء مع الأمر بضده، هذا خلف، قلنا: خلافان، ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضد النهي عن الضد، فإنه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد، فلا يصح الانفكاك، نعم يلزم التضمن كما علمت، ولعله لهذا رجع القاضي عنها إلى التضمن، وثانياً: إن السكون ترك الحركة، فالأمر بالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة، قلنا: الأضداد التي هي سلوب المأمورات مسلم أنه عين تركها، لكنها خارجة عن النزاع، فإنه في الأضداد الثابتة الجزئية، وأما كون كل ضد مأمور به تركاً له فممنوع، كيف وليس الأكل نفس ترك الصلاة، نعم: ترك الضد من لوازم وجود المأمور به، فالأمر به ملزوم النهي عن الضد، وظن المخصص العينية أو التضمن بالأمر إما أن النهي لا يقتضي إلاّ نفي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازم لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضى لا لوجود المانع، وقد مر أنه وارد، وأما لزوم وجوب المحرمات، وقد مر الجواب عنه، وأما لزوم انتفاء المباح، وسيجيء إن شاء الله تعالى حاله، فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الأمرين الأخيرين، إذ ما من وقت إلاّ وفيه مندوب، فيلزم أن يكون كل مباح مكروهاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله، المنكرون للعينية والتضمن قالوا: لو كان الأمر بشيء هو بعينه النهي عن الضد أو ملزوماً له وبالعكس، لزم من الأمر بشيء والنهي عن شيء تعقل الأضداد والتالي باطل بالضرورة، أما الملازمة فلأنه لا يعقل أمر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما، قلنا: لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهي صريحاً أو لازماً بيناً لتكليف صريح، وليس الأمر فيما نحن فيه، كذلك فإن النهي عن الضد لازم للأمر لزوماً غير بين، وإن ادعى أنه بين بالمعنى الأعم، وأجيب في المشهور بأن المنفي تعقل ضد ضد، وأما تعقل مطلق الضد فضروري، لأن الأمر لا يكون إلاّ حال انعدام المأمور به، وإلاّ لزم طلب الحاصل، وعدمه لا يكون إلاّ باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق، والحاصل أن تعقل الأضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم، وأما تعقلها بالوجه الأعم كالضدية فلازم ضروري ومتحقق ها هنا، فلا يرد أنه إذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل، فإن الكلام في أن الأضداد الجزئية منهي عنها أم لا كما

في «التحرير»، ولا يرد أيضاً أنه سلم أولاً انتفاء تعقل الأضداد الجزئية، وآخراً أثبت تعقل ضد ما كما في «التحرير» أيضاً، واعترض على هذا الجواب أولاً، بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الأمر، بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فإن للمجيب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاشتغال بضد، وبهذا القدر يتم المطلوب، فالأحرى في الاعتراض عليه بأن الأمر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال، ألا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى، وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الانتفاء حال الأمر، فإن المؤمن مأمور بالإيمان في الاستقبال، بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور، ويمكن انتفاؤه بمشيئة، وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلاً، وثانياً: بأن غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاه، بل نفي تعقل الضد منهياً أو مطلوباً، فإن مقصوده لو كان الأمر نفس النهي عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم تعقل الأضداد في الأمر منهية، وفي النهي مأمورة، إذ الأمر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل، والحق في الجواب ما ذكرنا، ولقد وقع ها هنا نوع من الإطناب وبعد بقي خبايا وعليه التكلان.

مسألة

نسخ الوجوب على أنحاء:

الأول: نسخه بنص دال على الإباحة والجواز، كنسخ صوم عاشوراء.

الثاني: نسخه بالنهي عنه، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس فإنه منهي عنه.

الثالث: نسخه من غير إبانة جواز وتحريم.

ففي الأول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة، وفي الثاني: لا جواز أصلاً بالإجماع، بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف، فعندنا لا يبقى، وعند الشافعية يبقى واختاره المصنف وقال: (**إذا نسخ الوجوب**) بالنحو الثالث (**بقي الجواز**) بالنص المنسوخ (**خلافاً للغزالي**) الإمام حجة الإسلام فإنه وافقنا في أنه لا يبقى بالنص المنسوخ، فإن ثبت بدليل آخر (**لأن الوجوب يتضمن الجواز**) فإنه جواز مع الحرج في الترك (**والناسخ لا ينافيه**) فإنه ليس بصيغة النهي بالفرض (**فيبقى على ما كان**) من الجواز وانتفى الحرج في الترك. اعلم أن الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك، لا الجواز الأعم منه ومن الإباحة فإن الأمر ليس إلاّ لطلب الفعل حتماً لا غير، فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة، ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه، إذ ما كان دليلاً لم يبق في اليد، فالجواز الذي كان يتضمنه الأمر لم يبق، والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فإنه دقيق (**قيل**) الجواز جنس الوجوب، و(**الجنس يتقوم بالفصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا: يتقوّم بفصل آخر**) حين يرتفع فصل الوجوب (**وهو عدم الحرج على الترك، كالجسم النامي يرتفع نموّه**) الذي هو الفصل (**فيبقى جماداً**) مع فصله (**فتدبر**) وفيه نظر ظاهر، فإنه إذ قد ارتفع التقوّم بفصل فلا بد من علة أخرى

للتقوّم بالفصل الآخر، والنص المنسوخ إذا لم يكن دالاً على هذا التقوّم فلا بد من دليل آخر عليه إن كان ثبت به، وإلاّ لا، كما إذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية، كما لا يخفى على المنصف، وربما يقال: إن المركب الخارجي الذي فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس، والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس، وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج، بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل، فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس، والوجوب وإن كان مركباً فمن المركبات الذهنية، إذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة، فالقياس مع الفارق، فتأمل فيه. ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مبايناً إياه وكان موضع اشتباه، أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال: **(اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح)** المباين للواجب والمندوب كذلك **(يطلق على ما لا يمتنع شرعاً)** هذه العبارة تحتمل محملين:

الأول: ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه، فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب، وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب.

الثاني: أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع، فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز، واللاجواز **(و)** يطلق **(على ما ليس بممتنع عقلاً)** بأحد الوجهين **(و)** يطلق **(على ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً)** أي قام دليل شرعي أو عقلي على الاستواء، وهو أعم من المباح، فإن فيه الاستواء الشرعي فقط، وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل **(و)** يطلق **(على المشكوك فيه كذلك)** عقلاً أو شرعاً كسؤر الحمار.

مسألة

(يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة) بأن يكون نوع منه واجباً ونوع آخر حراماً **(كالسجود لله و)** السجود **(للشمس)** فإنهما نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي، مع وجوب الأول وحرمة الثاني **(ومنع بعض المعتزلة)** هذا الاجتماع **(مكابرة)** لا يلتفت إليه **(وصرفهم)** السجود **(إلى قصد التعظيم)** بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً، إنما الواجب تعظيم الله تعالى، والمحرم تعظيم الشمس **(لا يجدي)** في هذا المقام، فإن التعظيم واحد جنسي، وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب، والآخر هو تعظيم الشمس حرام **(إنما الكلام في الواحد بالنوع)** هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بأن يكون شخص منه واجباً وحراماً، فهذا وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل، لكنه إنما عبر بهذه العبارة لأن التكليف بالنوع والشخص إنما يوجد بعد الإتيان، ولا يتصف بالوجوب والحرمة إلاّ لأنه فرد من النوع، وهذا هو مراده مما قال في «الحاشية»، وهذا أولى من المشهور، لأنه لا تكليف إلاّ بالنوع تحقيقاً، لأن التشخيص بعد الوجود، ولأن النوع إنما يتصف بالوجوب والحرمة باعتبارين، بخلاف الواحد بالجنس، انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل، بل أن هذا

التعبير أولى وأحسن، وحاصل الوجه الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الإتيان بفرض ما، وحرمته عن وجوب الكف، عن جميع الأفراد، فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد، فلا يصح اجتماعهما إلاّ من جهتين، بخلاف الواحد بالجنس، لأن وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي، ولو أريد بتحريمه لزوم الكف عن جميع أفراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف، فهو نوع بهذه الجهة، كما أنه إن حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو جنس والحاصل أنه إن اعتبرت حقيقة مبهمة، وأوجبت باعتبار تحصلاتها المبهمة، فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح، وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم، وإن اعتبرت نفسها وأوجب الإتيان بها بإتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التحصل منها أو حرمت نفسها، بأن يكون المقصود عدم الإتيان بها نفسها، لا بخصوص تخصصها، فهو المراد من الواحد بالنوع، وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه، ولا شك أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم، وحاصل المسألة أن إيجاب شيء في ضمن بعض أنواعه وتحريمه في ضمن بعض آخر جائز، خلافاً لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم، وإنما الكلام في وجوب شيء وحرمته بأن يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (**فإما أن تتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساويا، فذلك**) الاجتماع (**مستحيل**) فإنه يلزم الإتيان به، وعدم الإتيان به وهو جمع بين النقيضين، فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد، لأنه يرتفع هناك الحكم المؤبد، فالحكم المتحقق واحد، وها هنا الكلام في الاجتماع، ثم ترقى وقال: (**بل تكليفه محال**) لأنه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ذاتاً وجهة فيكون واجباً حراماً، وهو جمع بين الضدين في نفس الأمر. قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، فإنه إنما يتم إذا لم يكن تعدد جهة أصلاً، وأما إذا كان تعدد جهات متساوية، فمحل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للمتنافيين، نعم: لا يمكن الامتثال حينئذٍ، فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر (**أو تتعدد**) الجهة حقيقة وحكماً، بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (**كالصلاة في الدار المغصوبة، فعند الجمهور**) من الحنفية والشافعية والمالكية (**يصح**) هذا النحو من التكليف، فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معاً، فالآتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (**وقال القاضي**) أبو بكر الباقلاني: (**لا يصح ويسقط به**) أي بالفعل الذي شأنه هذا (**الطلب واستبعده الإمام الرازي**) صاحب المحصول فإن سقوط الطلب إما بالامتثال أو النسخ، وكلاهما منتف (**وعند**) الإمام (**أحمد**) بن حنبل (**وأكثر المتكلمين والجبائي**) والروافض: (**لا يصح**) هذا النحو من التكليف (**ولا يسقط**) به الواجب (**لنا**) أنه لا مانع بتخيل اجتماع وصفين متضادين، وهو غير مانع إذ (**عدم اتحاد المتعلقين**) لهما (**حقيقة**) ثابت ها هنا (**فإن الكون في الحيز وإن كان**) كوناً (**واحداً بالشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث إنه صلاة**) وعبادة لله تعالى (**وكون من حيث إنه غصب**) وتعد على ملك الغير فبالجهة الأولى يكون واجباً، وبالجهة الثانية حرام، فلا اتحاد في

المتعلقين أصلاً، فلا استحالة **(قيل)** في «حواشي ميرزاجان» لا نسلم أن الكون في المغصوب من حيث إنه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة، وإنما يكون واجباً لو تناوله الأمر بالصلاة، وهو ممنوع، إذ **(النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره)** وهذا ظاهر كلام القائل، ويمكن أن يقرر معارضة بأنها لا تصح، لأن المطلوب غير هذه الصلاة، والمخصص النهي عن الكون في المغصوب، ويلائم المعارضة قوله: **(أقول)** في الجواب **(الدلالة)** أي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه **(ممنوعة فإنها فرع التضاد)** بين النهي المذكور والأمر المذكور **(وإذا جوزنا الاجتماع)** بينهما **(نظراً إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقته)** مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري إذا لم يصرف صارف **(فأين الدلالة)** على عدم تناول الأمر لهذه الصلاة، وإن حرر الإيراد منعاً فتقرير الجواب أن الكون في المغصوب من حيث إنه صلاة واجب البتة، لأن الأمر الصلاتي طالب لمطلق الصلاة، فإنه مطلق، والتقييد لا بد له من صارف، وليس يتخيل إلاّ النهي عن الغصب، ولا يصلح مقيداً إلاّ إذا دل على الفساد، والدلالة فرع التضاد، وهو باطل لتعدد الجهة فافهم **(فصار)** ما نحن فيه **(كما إذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فإنه مطيع)** في الخياطة **(وعاص)** في السفر **(قطعاً)** كذا هذا **(والنقض بصوم)** يوم **(النحر)** بأنه إذا نذر صوم يوم النحر يجب أن يصح، إذ الحرمة بجهة كونه في يوم النحر، والوجوب من جهة كونه صوماً منذوراً، فصار مثل الصلاة في الأرض المغصوبة **(مدفوع بأن التخلف)** أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب **(ممنوع)** ها هنا **(فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه)** فيصح الصوم من جهة كونه صوماً منذوراً لله، ويأثم من جهة كونه في يوم النحر وإعراضاً عن ضيافة الله تعالى، فإن قلت، ينبغي أن لا يصح هذا النذر فإنه معصية، والنذر بالمعصية باطل.

أما الأول: فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري: لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى والفطر، والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحاً يصيح أن لا تصوموا هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب.

وأما الثاني: فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: «لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين» وإذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب، قلت: لا نذر ها هنا بالمعصية، فإن الناذر، إنما ينذر الصوم، وذاته ليست معصية، وإنما المعصية في أمر مقارن له وهو الإعراض والنهي يقرر المشروعية، وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة، ففي بعضها نهى رسول الله ﷺ **(ولو سلم)** عدم الصحة كما هو رأي الشافعية **(فهو لمانع)** عندهم، والتخلف لمانع لا يضر مقصودنا، وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لأجل جهتين **(وهو)** أي المانع **(النهي الدال على فساد الصوم فيه)** فإن النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات **(بخلاف النهي عن الغصب فإنه لا يدل على فساد الصلاة)** إذ لم يرد النهي عنها بخصوصها **(والجواب بتخصيص الدعوى)** أي دعوى الاجتماع **(بما إذا كان بينهما عموم من**

وجه) وها هنا ليس كذلك، فإن الصوم لا ينفك عن صوم النحر **(لا يدفع النقض عن عموم الدليل)** فإن مقدمات الدليل جارية فيه، إذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين، فإن قلت: يرد النقض على عموم الدليل بما إذا كان بين الجهتين تساوٍ، فإن اعتذر بأن إيجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم يعتذر به فيما إذا كان اللزوم من جانب، فإن إيجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه، مع أن إيفاء هذا النذر والمنهي عنه متلازمان، قلت: لا نقض بمتساوي الجهتين، فإنه يلزم فيه الإتيان بكل، لأنه واجب أو لازم واجب، والاجتناب عن كل لأنه حرام أو لازم حرام، ففيه تكليف بالمستحيل، بخلاف ما إذا كان اللزوم من جانب، فإنه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمراً عاماً يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال؛ نعم: لو كان جهة الحرمة عامة، وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة، لكنا لا نقول بجوازه، ونحن إنما نقول بوجوب صوم النحر لأنه منذور من غير لحاظ إلى خصوص مادة، وحرمته من حيث اشتماله على الأعراض عن ضيافة الله، فلا تساوي، وإن اعتبر التساوي على هذا الوجه فالكون الصلاتي في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس، فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا **(إلاّ أن يقال: العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل إلاّ حقيقة الخاص لاتحاد الجعل)** والوجود، فإذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحداً **(فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وفي العموم من وجه حقيقتان)** اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات **(فتأمل)** فإنه غير واف، لأن ما ذكر إنما يتم فيما إذا كان العام ذاتياً للخاص، وأما إذا كان عرضياً فلا، لأن تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي، كذا في «الحاشية»، ثم ها هنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة إنما يستحيل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات، وهو ممنوع، بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة، قال في «الحاشية»: إذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال، وإن لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً، والوجوب الإتيان بالفعل، والدائمة والمطلقة متناقضان، وهذا غير واف، فإن الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم، فإن الوجوب إنما يقتضي الإتيان في مادة من المواد، والحرمة تقتضي الاجتناب عن الأخص، نعم، لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه، على أنّا نقول: لا يلزم هذا إلاّ إذا ألزمنا الأداء من جهة الحرمة، وهو ممنوع، بل الوجوب إنما هو ليأتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة، وإنما يصح معها لأنه أدى كما اشتغلت الذمة ناقصاً، لكن لارتكاب المنهي عنه ها هنا يكون آثماً، وبهذا يندفع أن إيجاب أمر يلازم القبح لا يليق بجناب الحكيم، فإنه حث على المعصية، مع أن إيجاب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد، كإيجاب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم، وهو ليس حثاً على المعصية، فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر. ثم إن ها هنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم أحدهما الآخر، بل بينهما عموم من وجه، فإن جهة الوجوب المنذورية وجهة الحرمة

الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلاً (**ولنا أيضاً: لو لم يصح**) اجتماع الوجوب والحرمة (**لما ثبتت صلاة مكروهة، لأن الأحكام**) كلها (**متضادة، والكون**) الذي هو الصلاة (**واحد**) فلو كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها (**فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف**) وهو الواجب، وإن كان باعتبار الذات لزم الاجتماع، فإن جوّز نظراً إلى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك، وإن لم يجوّز كانت الصلاة المكروهة باطلة، وهو خلاف الإجماع (**فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر**) ولا يرد على هذا التقرير ما في «المختصر» أن ها هنا كوناً واحداً، وهو غصب وصلاة، وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف، ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلتزم فساد الصلاة المكروهة، ووجه الاندفاع جلي غني عن التقرير والإيضاح، ولو فرق بأن نهي التنزيه يتعلق في الأغلب بالوصف، وأما نهي التحريم فيوجب فساد الذات، فالجواب عنه أنه سيجيء أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع إلى الوصف وبعد التنزل، فالكلام فيما إذا دلت القرينة على أنه لأجل الوصف كما في «الصلاة» في المكان المغصوب، ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان، كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (**واستدل**) على المختار (**لو لم يصح**) الاجتماع (**لما سقط التكليف**) بما فيه جهة حرمة، كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإن غير الواجب لا يكون مسقطاً، وهل هذا إلاّ كما يقال: الصلاة من غير وضوء غير صحيحة، لكن يسقط بها التكليف، واللازم باطل، كيف و(**قال القاضي وقد سقط**) التكليف (**إجماعاً: ورد بمنع تحقق الإجماع**) واستند بخروج الإمام أحمد، فتعقب بأنه يدعي إجماع من سبق عليه، ولهذا عبر المصنف وقال: (**إذ لو كان لعرفه أحمد**) فإن شأنه أجل من أن يخفى عليه الإجماع، وفيه أنه لعله عرفه وما عمل به، لأنه لا يرى إجماع غير الصحابة حجة، وفي رواية عنه: لا يرى إجماع غير الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم حجة، وهذه مناقشات في السند، ولا وجه للمنع، إلاّ بعدم صحة النقل، والقاضي ثقة، وسيجيء أن الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل، ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل، والأول واجب، والثاني حرام، فأشار إلى رده وقال: (**ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها**) أي الدار المغصوبة (**فيتعلقان**) أي الوجوب والحرمة (**به**) أي بهذا الخروج (**من خطأ أبي هاشم**) غير صحيح في نفس الأمر (**كيف ويلزم**) حينئذٍ (**تكليف المحال**) فإن الامتثال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح إلاّ لو خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج والحركة من غير شغل المكان محال (**بل**) يلزم (**التكليف المحال**) فإنه يلزم الأمر بالخروج والنهي عنه، قال واقف الأسرار لأبي هاشم أن يقول: الخروج نفس نقل الأقدام لا وجوب فيه ولا حرمة، لكنه مشتمل على وصفين: شغل مكان الغير والتفريغ، وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج، فالأصلح أن يقال: ليس هناك شغل هو غصب، بل شغل بإذن المالك دلالة، لأنه يرضى بتفريغه، فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فإنه محل تأمل (**واستصحاب المعصية**) في هذا الخروج (**حتى يفرغ زجراً**) له عن هذا

الفعل الشنيع **(كما ذهب إليه إمام الحرمين ليس ببعيد)** قال صاحب «البديع» و«المختصر» أنه بعيد، فإنه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الأمر، فدفع بأن إدامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية **(والحق أن التوبة ماحية)** للذنوب فلا وجه للزجر، والخروج بنية التفريغ توبة، والله يقبل التوبة عن عباده.

مسألة

(يجوز تحريم أحد أشياء) من الأشياء المعلومة **(كإيجابه، فهناك)** أي في الأمر **(المقصود منع الخلو)** لأن الإتيان بأحدها لا يكون إلاّ بأن لا يخل بها جميعاً **(وها هنا)** أي في «تحريم» أحدها المقصود **(منع الجمع)** لأن المقصود الاجتناب عن واحد، وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط، فامتنع الجمع **(وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً)** واعلم أنه لما كان لمتوهم أن يتوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهم تحريم بكل فرد، وسيصرح في كلمة أو، فكيف يكون لمنع الجمع أفاد **(اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق)** الترك **(بمفهوم أحدها فيفيد التعميم)** فلا يجوز إتيان واحد أصلاً **(لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع الأفراد)** وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد، فإنه قد حقق أنه إذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة، وسيجيء تحقيقه وتفصيله، أحكاماً ورداً إن شاء الله تعالى في مقام يليق به، والتعميم هو المتبادر إلى الفهم من كلمة أو بعد النهي **(نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾** [الإنسان: ٢٤] **والثاني: أن يتعلق)** الترك **(بما صدق عليه مفهوم أحدها)** ويكون هذا المفهوم عنواناً وشرحاً للمنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي **(فيفيد إما عدم هذا)** الفرد **(أو عدم ذلك)** الفرد **(ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد)** هذا لنحو من الترك **(عموم السلب)** وهو المراد ها هنا **(والثالث: أن يتعلق)** الترك **(بالمجموع)** من الأشياء **(فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما)** إذا **(كان العطف فيه بالواو، نحو لا تأكل السمك واللبن)** أي مجموعهما، وهذا النحو ليس بالحقيقة من أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء إلاّ أنه تسامح **(والرابع: أن يكون الترك نفسه مبهماً)** بالذات، أما ترك هذا أو ترك ذلك **(لا المتروك)** إلاّ بالعرض **(وذلك إذا كان العطف بأو، والمقصود عدم الجمع، نحو: لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذٍ من عطف الجملة على الجملة)** ليعاد في الشقوق معنى الترك، ويكون الترديد بين التروك، ولا يخفى عليك أن مآل الأنحاء الثلاثة الأخيرة واحد، إنما التفاوت في الطرق، فإن المقصود في الكل منع الجمع **(هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام)**.

مسألة

(المندوب هل هو مأمور به؟ فعند الحنفية لا) يكون مأموراً به **(إلاّ مجازاً، وقيل)** في «شرح المختصر» **(عن المحققين: نعم)** إنه مأمور به **(حقيقة)** وهو قول القاضي الباقلاني

وجمهور الشافعية **(لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص)** هو أفعل **(وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط)** فالأمر حقيقة فيه، قال واقف الأسرار الإلهية قدس سره، إن كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه، بل هو حقيقة مطلقاً، سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً، ألا ترى الفاتحة حقيقة في القول المخصوص وإن كان فيها ألفاظ مجازية، والحق أن يقال: الواو في قوله: وذلك القول للحال من القول المخصوص والحاصل أن الأمر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب، فالمندوب ليس مأموراً به لعدم الحتم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الأخر، نعم إنه دليل مستقل **(وأيضاً: لو كان)** المندوب مأموراً به **(لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر)** أو النهي واللازم باطل فإنه لا حرج على تارك المندوب إليه **(و)** أيضاً: لو كان المندوب مأموراً به **(لما صح)** قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لم أشق على أمتي **(لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء**») رواه النسائي **(لأنه)** يفهم أنه ما أمرهم و**(ندبهم إليه)** والقول بالتجوز خلاف الأصل لا يصار إليه، وأمثال هذه العبارات شائعة. الشافعية **(قالوا: أوّلاً إنه)** أي المندوب **(طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به قلنا)** لا نسلم أنه فعل المأمور به فقط **(بل)** هو **(و)** فعل **(المندوب إليه)** أيضاً **(و)** قالوا **(ثانياً: أرباب اللغة قسموا)** الأمر **(إلى أمر إيجاب وأمر ندب، ومورد القسمة مشترك)** فالأمر مشترك بين أمر الندب، وأمر الإيجاب **(قلنا: هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وأمر إباحة إلى غير ذلك)** فيلزم أن يكون المهدد عليه والمباح مأمورين، ولم يذهب إليه ذاهب، هذا نقض، ثم أشار إلى الحل بقوله: **(فهم توسعوا عن حقيقة الأمر)** وقسموه أخذاً بالمعنى المجازي فتدبر. وأيضاً: ما قسموا مدلول الأمر، إنما قسموا صيغة الأمر إليهما، فلا يلزم أن يكون أمر الندب أمراً حقيقة، فإن قلت: فيلزم أنه صيغة أمر، قلت: لا بأس به، فإنه صيغة أمر في اصطلاحهم، كذا في «الحاشية».

مسألة

(المندوب ليس بتكليف، لأنه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة **(خلافاً للأستاذ)** أبي إسحاق رحمه الله، ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن التحرير أن يتفوه به، أوّلوا كلامه، وأشار إليه المصنف وقال: **(ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية)** أي مندوبية المندوب، ولا شك أنه تكليف **(ولهذا جعل المباح تكليفاً)** لأن اعتقاد إباحته واجب **(لكن ذلك حكم آخر)** لا يلزم منه كون المندوبية والإباحة تكليفاً، فالنزاع لفظي **(ولو جعل نفس خطاب الشارع)** بالإباحة كان أو بالندب أو بالتحريم أو بالكراهة، لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص، فإنه بعيد جداً **(تكليفاً لم يبعد)** ويؤول النزاع حينئذٍ أيضاً إلى اللفظ فقط **(فافهم)**.

مسألة

(المكروه كالمندوب، لا نهي ولا تكليف، والدليل) عليه هو **(الدليل)** الذي مر في عدم

كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (**والاختلاف**) ها هنا هو (**الاختلاف**) هناك (**فتذكر**).

مسألة

(**الإباحة حكم شرعي لأنه خطاب الشرع تخييراً**) والخطاب هو الحكم الشرعي (**والإباحة الأصلية نوع منه**) أي من الخطاب بالتخيير (**لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك**) أي عدم المدرك الشرعي لهما (**مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير**) والإباحة الأصلية لا تكون إلاّ في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل بحكم بخصوصه أصلاً، (**فهناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير**)، فالإباحة الأصلية فيها حكم بالتخيير (**فهي لا تكون إلاّ بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة**) فإنهم يقولون بالإباحة وغيرها من الأحكام قبل الشرع (**وقد تقدم**) منا أيضاً إحقاق الحق هناك فتذكر.

مسألة

(**المباح ليس بجنس للواجب، لأنهما نوعان**) متباينان (**من الحكم**) فإن المباح المتساوي فعله وتركه شرعاً، والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك (**وظن أنه جنس له، لأن المباح هو المأذون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب**) لأنه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (**قلنا: لا نسلم أن ذلك**) أي المأذون في الفعل (**تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوي فعلاً وتركاً**) فالمأذون في الفعل جزء الحقيقة (**ولعل النزاع لفظي**) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل، ومن جعله مبايناً له أخذه بمعنى جائز الفعل والترك.

مسألة

(**المباح ليس بواجب**) بالضرورة (**خلافاً للكعبي**) من المعتزلة (**واحتج بأن كل مباح ترك حرام**) أي يلزمه ترك حرام (**وكل ترك حرام**) أو ملزومه (**واجب ولو مخيراً**) فكل مباح واجب ولو مخيراً (**قلنا: الصغرى ممنوعة، أما أولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة**) القديمة أو الحادثة (**مثلاً بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود، وحينئذٍ لا يكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع**) لوجود الحرام، كيف لا وأن عدم المقتضى كافٍ في عدم الحرام، فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام، قال في «الحاشية» لدفعه أنه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين: إما عدم الإرادة، أو فعل المباح، فكل واجب ولو تخييراً، ثم قال: وفيه ما فيه، ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الإرادة، وأما المانع فعلة بالعرض لا ينسب إليه العدم إلاّ عند وجود المقتضى، وأن العدم لا شيء محض لا يصلح للوجوب، ولو أريد الكف فلا نزاع في وجوبه. قال في «البديع» وغيره: الحق أنه لا مخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب، فإن فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب، وهذا ليس بشيء، لأن المقدمة لا تجب إلاّ ما دامت مقدمة، وفعل المباح ليس

مقدمة الترك إلاّ عند وجود القصد إلى الحرام، وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح، فإنه ينتفي بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع، فحينئذٍ لا يلزم وجوب المباح إلاّ حال القصد إلى الحرام، ونحن نلتزمه، وعلى هذا ينبغي أن تقيد مسألة وجوب أحد أضداد الحرام بما إذا كان مفوّتاً وفي وقت التفويت لا مطلقاً، فلا يرد أنه حينئذٍ يبطل ما ادعيتم من وجوب أحد أضداد الحرام وإن قول الكعبي ملازم لما ادعيتم، فلا يتمشى منكم مخالفته فافهم **(وأما ثانياً: فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له)** أي للحرام **(لو قصد بفعله تركه، وذلك لا يلزم)** فإنه ربما يفعل أفعالاً مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام **(نعم، لو أراد الحرام)** أو تخيله **(ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً)** في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه **(ونحن نلتزمه)** ولا شناعة فيه، فإن قلت: فعل المباح مفوت للحرام البتة، سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد، فحينئذٍ لا وجه لمنع الصغرى، ولو منع الكبرى بأنا لا نسلم أن كل مفوت للحرام واجب، بل إذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه، قلت: كونه مفوتاً أول المسألة، بل إنما يكون مفوتاً، إذا نسب إليه العدم، ولا ينسب إلاّ إذا قصد به عدمه مع وجود الإرادة، وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام، وفواته إليه لا إلى المباح، فتأمل فيه فإنه لا يبقى حينئذٍ كبير فرق بين هذا السند والسند الأول؛ وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت، فإنه وجوب تبعي لا تشترط فيه النية كما تقدم **(وألزم عليه)** أي على الكعبي **(بأنه)** أي وجوب المباح **(مصادمة للإجماع)** فإن الإجماع القاطع دل على أن الأشياء المباحة متحققة البتة **(فأجاب أنه)** أي الإجماع على الإباحة **(بالنظر إلى ذات الفعل)** فإنها بما هي هي مباحة لا حرج في نفس فعلها ولا في تركها **(وهذا)** أي وجوبها **(بالنظر إلى ما تستلزمه)** من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض **(ونوقض)** الكعبي **(بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً، لأن كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده)** وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً **(وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين)** فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة، وقد تقدم جواب حسن فتذكره.

مسألة

(المباح قد يصير واجباً عندنا كالنفل بالشروع) فإنه يصير واجباً **(خلافاً للشافعي رحمه الله)** لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل، وهو أعم من المندوب، وإلاّ لما صح دعوى الوجوب بالشروع، ثم إنه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية، كما يدل عليه قوله: قد يصير، وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الإمام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع، فإذن الأولى في عنوان المسألة ما في كتب مشايخنا: النفل يجب بالشروع خلافاً له **(لنا: الجواز بأن التخيير ابتداء)** أي في ابتداء الفعل **(لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه)** أما عقلاً فظاهر، وأما شرعاً فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار **(والوقوع بالنهي عن إبطال العمل)** بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] **(فوجب الإتمام)** صيانة للمؤدى عن

البطلان **(فوجب القضاء بالإفساد)** لأن ما وجب في الذمة يبقى مضموناً بالمثل عند الفوات، وأورد عليه أما أوّلاً: فلأن معنى قوله عز من قائل النهي عن إبطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وأجاب عنه مطلع الأسرار بأن هذا تخصيص للنهي عن مطلق الإبطال بلا مخصص، فإن الإبطال كما يكون بالأشياء المذكورة يكون بالإفساد أيضاً، وليس مقصودهم الحصر في هذا الإبطال، بل نقل ما هو أهم، وأما ثانياً: فلأن بطلان العمل في الإفساد غير مسلم، إذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة، وإن لم يثب ثواب الصلاة فما بطل عمله، ولعل هذا مكابرة، فإن بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض، وفي الصوم أظهر، ثم ها هنا كلامان عويصان:

الأول: إن الدليل لو تم لدل على وجوب الإتمام فتركه يكون إثماً، وقد صح عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم إفساد صوم النفل بالأكل، ولا ينفع حينئذٍ ما في «فتح القدير» أنه عليه وآله الصلاة والسلام لعله قضاه فإن الكلام في نفس الإفطار، فإنه حينئذٍ مشتمل على ترك الواجب؛ فإن قلت: لعله يكون الإفطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً، كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر؟ قلت: فأين الوجوب، فإن الواجب ما يأثم بتركه، ولا مخلص عند هذا العبد إلاّ بإبداء عذر أو بإثبات المنسوخية أو القول بأن الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخر فتدبر فيه.

الثاني: إن بعض الصوم لما لم يكن صوماً لم يكن فيه إبطال العمل، فإنه ما عمل إلاّ بعض الصوم وليس بعمل، فالإفطار لا يوجب إبطال العمل فتأمل فيه، ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: «اقضيا يوماً آخر مكانه» فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء، ولزم منه وجوب الإتمام، فإن القضاء تلو الأداء، لكنه معارض بما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانيء قالت: لما كان يوم الفتح ـ فتح مكة ـ جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانيء عن يمينه، فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه، ثم ناوله أم هانيء فشربت منه، فقالت: يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة، فقال لها: «أكنت تقضين شيئاً قالت: لا، فقال: «لا يضرك إن كان تطوعاً» إلاّ أن يحمل على عدم المضرة الأخروية من الإثم لما كان بإعطاء رسول الله ﷺ وكان تبركاً من فضلته، أو أنه كان وعداً بالمغفرة، وأما القضاء فلازم، ولنا أيضاً القياس على النذر، فإن الوفاء به واجب صيانة لإيجابه عبادة لله بالقول، فلأن يجب بالشروع والتسليم أولى، واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب مختصاً به، وأما الشروع فليس في معناه، ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه، وليس النذر موجباً، لأن فيه صيانة ما جعل لله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى، بل لأن الإيجاب عهد مع الله، فلا بد من إيفائه، فتأمل فيه؛ ولنا أيضاً القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة نص وجوب الإتمام في الحج والعمرة، وهذا

أجود ما استدل به في هذا المقام، وإن قالوا تارة إن الموجب هناك أنه يجب الإتمام في فاسدها، ولا تظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء، وتارة قالوا: الإتمام في الحج على خلاف القياس، فلا يقاس عليه، فنقول، كلا، فإنا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب إكمالها سواء كان حجاً أو عمرة أو صوماً أو صلاة، وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الإتمام، لأنه غير ناقص، فتدبر، وكل الأمر إلى الله عز وجل.

مسألة

(الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر إلى يسر) أي الحكم ذو اليسر النازل بعد ذي العسر **(بعذر)** ومنه عزيمة، ولها تفسيران:

الأول: الحكم المتغير عنه، فحينئذٍ لا يكون عزيمة إلاّ حيث يكون هناك رخصة.

وثانيهما: ما لم يتغير من العسر إلى اليسر، بل حكم ابتداء كذلك، وكون الحكم عزيمة أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في «البديع»، وما قيل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة، فكيف يكون الوضع فيها؟ ففيه أن مصداق الرخصة وإن كان حكماً تكليفياً، لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمة، ولا شك أنه ليس إلاّ الوضع فتأمل **(وهي)** أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام **(أربعة)** من حيث كونها رخصة وذا يسر **(الأول: ما استبيح)** أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذة **(مع قيام)** الدليل **(المحرّم)** إياه **(وقيام حكمه)** وهو الحرمة **(كإجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه)** فإنه باق على الحرمة، ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحاً أصلاً، لكن الشارع إذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعد بالعفو وأنه لا يخلف الميعاد **(وفيه العزيمة أولى)** أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى، لأنه إطاعة للرب عز وجل، فإن الحكم باق **(ولو)** صبر وعمل بالعزيمة و**(مات)** بهذا العذر **(كان)** شهيداً **(مأجوراً)** كما ينادى عليه قصة خبيب رضي الله عنه، ومن هذا النوع الإكراه على الجناية على الصوم والإحرام وإتلاف مال الغير، حتى لو قتل كان شهيداً مأجوراً إن شاء الله تعالى، ومنه أكل مال الغير في «المخمصة»، قال الشافعية: الرخصة ما شرع من الأحكام مع قيام المحرم لولا العذر، ويظهر منه أنه يصير مباحاً بالعذر، ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة، وقد صرح به في «المحصول» حيث قال: إن ما جاز فعله إمّا جاز مع قيام المقتضى للمنع، أو لا الأول: الرخصة، والثاني: العزيمة، فعلى هذا يلزمهم أن يكون إجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه مباحاً، فالصابر المقتول يكون عاصياً، لأنه أوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ولعل في كلامهم تسامحاً والله أعلم بمرادات عباده **(والثاني ما تراخى حكم سببه)** مع بقائه على السببية، وأراد بحكم السبب وجوب الأداء لا نفس الوجوب، وإلاّ لخرج عن السببية ولم يبق بينه وبين الرابع فرق **(إلى زوال العذر)** الموجب للرخصة **(كفطر المسافر والمريض)** فإن سببية الشهر باقية في حقهما، حتى لو صاما بنية الفرض أجزأ: لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال

لحمزة بن عمرو الأسلمي: «إن شئت فصم وإن شئت فأفطر» وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] واعلم أنه قد روي عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزىء الصوم لهما، وإن صاما أثما، ويؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث: «ليس من البر الصيام في السفر» أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما إذا أضره الصوم، لأن خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ، ولا جواب إلاّ بإثبات معارض أقوى يخص لأجله، وهو الذي تقدم، وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت: كل قد فعل النبي ﷺ، قد صام وأفطر وأتم وقصر في السفر، لكن ترك آخره لما قالت: فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان. وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرنا مع النبي ﷺ في رمضان، فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال: كنا نسافر مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان، فمنا المفطر ومنا الصائم، فلم يجد المفطر على الصائم، ولا الصائم على المفطر، وكانوا يرون أن من وجد قوة فصام فحسن، ومن وجد ضعفاً فأفطر فحسن وما روى النسائي عن أنس: سئل عن الصوم في السفر قال: يصوم، قيل: فأين هذه الآية: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] قال: إنها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل وننزل على غير شبع، واليوم نرتحل شباعاً وننزل على شبع **(والعزيمة)** أي الأخذ بها **(أولى فيه)** أي في هذا النوع، لأنه اشتغلت الذمة به لقيام السبب، فأولى أن يخلصها ويرضي ربه قبل أن يطالب، لكن إنما يكون أولى **(ما لم يستضر)** بها **(فلو مات بها)** أو مرض **(أثم)** لأنه أوقع نفسه في التهلكة باختياره ما لم يطلب الله تعالى منه ثم إنهم قيدوا الإثم بما إذا علم بالرخصة، وذلك ظاهر لأنه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه، والله تعالى لا ينظر إلى صور الأعمال، إنما ينظر إلى القلوب **(الثالث: ما نسخ عنا تخفيفاً)** كائناً **(مما كان على من قبلنا من أصر)** على الأمم السابقة، والحكم الناسخ رخصة **(كقرض موضع النجاسة، وأداء الربع في الزكاة، إلى غير ذلك)** من كون التوبة قتلاً وتحريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة إلاّ في المسجد وعدم حل الغنائم **(الرابع ما سقط)** الحكم إليه **(مع العذر مع مشروعيته في الجملة)** أي مع عدم ذلك العذر **(ويسمى رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطر)** فإن الله تعالى استثناها عن دليل الحرمة، والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء، فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر، وكذا للمكره، وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أثم البتة، وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الأول، وروي هذا عن الإمام أبي يوسف، ثم إنه لا بد للإثم من العلم بالإباحة البتة لما عرفت **(قالوا: تسمية)** النوعين **(الأخيرين بالرخصة مجاز)** إذ ليس فيهما تغير من العسر إلى اليسر، بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة **(و)** النوع **(الثالث: أتم في المجازية)** إذ لم يبق الحكم الأصلي مشروعاً أصلاً، فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع، فإن فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعاً في غير صورة العذر **(كالأول في الحقيقة)** أي كما أن النوع الأول أتم

في كونه رخصة حقيقة، لأن الحكم الأصلي باقٍ من كل وجه ففيه تغير عنه تغيراً قوياً بيناً، بخلاف الثاني، فإنه وإن كان الحكم الأول باقياً من جهة بقاء السبب، إلاّ أنه ليس الخطاب متعلقاً به، ففيه تغير ضعيف عن الأول، كذا قالوا، وقد نقل مطلع الأسرار الإلهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي أن الرخصة تطلق على معنيين:

أحدهما: ما تغير من عسر إلى يسر، وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الأربعة، فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم، وحكمه في صورة العذر أشد، ثم صدقه على ما بقيت مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في غير صورة العذر من نوعه، كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في جنسه، كتعيين المبيع وإن لم يبق مشروعاً في السلم، لكنه مشروع في البيع، ثم على ما لم يبق مشروعاً أصلاً، كالإصر والأغلال التي رفعت عنا برحمته تعالى.

وثانيهما: ما استبيح مع قيام المحرم، سواء بقي حكمه أو لا، وهذا المعنى في الأخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى.

واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة إلى ما سمعت، وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم إلى هذه الأقسام، بل قسموا العزيمة لأنها الأصل، ويعلم حال الرخصة بالمقايسة، وكان للرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له، وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقاً، بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب، فلذا لم يقسموها إلى المباح والحرام والمكروه، وكفهما داخل في الأقسام، لأن الكف فعل ولقد وقع نوع من الإطناب، لكنه لا يخلو عن الإفادة.

فرع

(قالوا: **سقوط غسل الرجل مع الخف من**) القسم (**الرابع**) من الرخصة، وهو رخصة الإسقاط (**لأن الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها**) وإذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لإزالة الحدث، وصار كالبطن والفخذ (**وفيه أنه إنما يتم لو لم يكن الغسل هناك في الرجل مشروعاً**) لأن شأن النوع الرابع ذلك (**لكنه مشروع بعد وإن لم يكن ينزع خفيه**) فإنه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لتم الوضوء (**ولهذا**) أي لمشروعية الغسل (**يبطل مسحه لو خاض في النهر**) بعد ما كان توضأ ومسح على الخف (**ودخل الماء في الخف**) فعلم أن الغسل مشروع (و) حينئذٍ (**لا يجب الغسل**) ثانياً (**بانقضاء المدة**) وهذا أيضاً آية المشروعية، وإلاّ وجب الغسل بانقضاء المدة، وكذا الحال في النزع (**وأجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح**)، بل نقول لا يبطل المسح، ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»، وأما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله: (**وإن الغسل إنما لم يلزم بعد النزع**) وبعد انقضاء المدة (**لأنه قد حصل**) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (**ورد**) هذا الجواب بالوجه الأول (**بأن الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها**) فلا وجه لمنع الصحة، وفيه أنه وإن كانت مذكورة فيها لكن

ذكر في فتاوى الإمام محمد بن الفضل: لا يبطل المسح على كل حال، ومثله في «المجتبى»، ولما تعارضت الروايات فالترجيح بقوة الدليل، وهي في دليل عدم بطلان المسح، ورواية البطلان لضعفها منعت، ورد جوابه بالوجه الثاني **(بأن الإجماع على أن المزيل)** للحدث **(لا يظهر أثره في)** إزالة حدث **(محدث طار)** على ذلك المزيل، فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما، كيف وليس هذا إلاّ كالاكتفاء بالتوضىء السابق على البول **(بعده)** وهذا مخالف للضروريات الدينية **(بل الحق)** في الجواب **(أن يقال المعتبر)** في رخصة الإسقاط **(نفي المشروعية)** للعزيمة **(في نظر الشارع بأن يكون العمل به)** أي بالحكم الأصلي الذي هو العزيمة **(إثماً)** لا عدم ترتب الأجزاء إن أتى به **(وبطلان هذا)** أي الإثم **(ممنوع)** وإنما حكمت تلك الرواية بالأجزاء لو أتى لا بعدم الإثم، فإن قلت: كيف يكون الإتيان به إثماً وقد صرح في «الهداية» أن الأخذ بالعزيمة أولى؟ أجاب بقوله: **(وما قالوا إن العزيمة أولى فالمراد)** أنه أولى **(بإسقاط سبب الرخصة)** أي بنزع الخف، فحينئذٍ لا تبقى رخصة المسح، ولهذا العبد لم يظهر إلى الآن دليل على أولوية العزيمة ها هنا، ولو بإسقاط سبب الرخصة إلاّ أن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثواباً هذا، واعلم أن الجواب وإن صح في هذا الموضع لكن لا يصحح الرواية المذكورة فإنه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوؤه شرعاً من غير غسل الرجل، ولم يسر الحدث إلى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن، فكيف يجزىء الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالنزع وانقضاء المدة، بل الحق أن الرواية غير صحيحة، ولا يعمل بها فانظر بعين الإنصاف، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(الحكم بالصحة في العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع، وإن كان تصور الطرفين متوقفاً على الشرع **(لأنها)** أي الصحة **(استتباع الغاية وهي)** أي الغاية **(في العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة)** المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن، بشرط عدم ظهور فساده، لأنا أمرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية، ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الأمر وإن كانت صحيحة، هكذا يفهم من «الحاشية»، ولا يخفى ما فيه من البهت، فإن المأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية، لكن لما كان العلم بها متعسراً اكتفى بالظن، فصلاة الظان فاسدة في نفس الأمر ولم يوجد موافقة الأمر في الواقع، وذمته مشغولة بالقضاء، وإنما لا يأثم بل يؤجر بقصده إلى الامتثال، والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو ووعد أن يثيب على النية، فموافقة الأمر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبر **(و)** الغاية **(عند الفقهاء كونه مسقطاً لوجوب القضاء)** سواء كان **(تحقيقاً)** كما في أكثر الصلوات والصيام **(أو تقديراً)** كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ

الذمة، وهذا الإسقاط **(كما في الأداء)** كما أمر **(وبعد ورود الأمر)** ومعرفة الحقيقة الصلاتية المأمور بها **(يعرف ذلك)** أي استتباع الموافقة وسقوط القضاء **(بلا توقف)** على الشرع أصلاً، ومن زعم أنه إن أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلاً، فظاهر أن الأمر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى وإلاّ فلا نسلم أنه عقلي، فقد اشتبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه **(وقيل إنها من أحكام الوضع)** فإن الصحة عبارة عن استتباع الغاية، ولا تستتبع إلاّ بعد تمامية الأركان والشروط، ولا يوقف عليه إلاّ بعد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلاً تتم بهذه الأركان والشروط، وهو خطاب الوضع، وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلاً بهذه الأركان وشرائطها لا يمكن إلاّ بتوقيف الشارع، لكن الصحة إتيان المكلف فعلاً مطابقاً لتلك الحقيقة، وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين، فتأمل **(وقيل)** الحكم بالصحة **(بمعنى الموافقة)** كما عند المتكلمين **(عقلي وبمعنى الإسقاط)** للقضاء شرعي **(وضعي أقول الإسقاط فرع التمامية)** من جهة الأركان والشرائط المعتبرة عند الشارع **(وهو بالموافقة)** أي كونه تاماً فرع الموافقة للأمر كما هو معتبر مع الأركان والشرائط **(وهو عقلي)** فالصحة بمعنى الإسقاط أيضاً عقلي، وهذا إنما يصح إذا أريد الموافقة الواقعية، ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة ظناً غير مطابق كما قررنا فتذكر **(وقيل)** الحكم بالصحة **(في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن)** صحتها ترتب ثمراتها عليها و**(ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف)** من الشارع **(أقول جعل العقود أسباباً لا ريب)** فيه **(أنه من الوضع لكن الصحة)** ليست هذا بل **(هي الإتيان بها، كما جعلها)** أسباباً **(وذلك)** الإتيان **(هو المناط لاستتباع الثمرة وهو)** أي الإتيان بها كما جعلها أسباباً **(بعد)** ورود **(الشرع)** بأن هذا حقيقتها وأركانها وشرائطها **(يعرف بالعقل)** ثم إنه يظهر من كلام القوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر، وليس كذلك، بل الصحة عبارة عن الإتيان على وجهه بأركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع، هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها، وهو الموجب لترتب الثمرات، فإنه إذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة، لكن تلك الآثار مختلفة، ففي العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة، وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعت له، وفي الفسوخ زوال الملك، وهذا المعنى أي الإتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها على توقيف من الشارع، ثم إن للصحة عندنا معنى آخر في المعاملات، وهو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع، ويقابله الفساد، وإن شئت قلت: المعاملة المشروعة بأصله ووصفه، والفاسدة المشروعة بأصله دون وصفه، وظن أن هذا المعنى وضعي شرعي، فإن مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر إلى الوصف لا تعرف إلاّ بعد ورود الشرع، والحق أنه ليس كذلك فإن شرعية هذا الوصف دون ذلك، وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسلمة الشرعية، لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التفاسخ، وهذه المشروعية بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع، هذا: ثم الحق في

هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو إتيانه كما شرع، ولا شك أنه عقلي كما بينا، وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة، وأخذ الصحة بالمعنى الأعم المشهور، أو بالمعنى الأخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست إلاّ اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتباً عليها الثواب، أو معاملة سبباً للملك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتمالها على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه، ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع، وأشار إلى هذا، وأمر المصنف بالتأمل وقال: **(فتأمل)**.

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل

مسألة

(لا يجوز التكليف بالممتنع) بالذات **(مطلقاً)** في ذاته لا بالنسبة إلى قدرة دون قدرة **(كالجمع بين الضدين، أو)** الممتنع بالذات صدوره **(من المكلف)** وإن كان ممكناً بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة **(وجوّز الأشعرية)** التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين **(واختلفوا في وقوعه)** فمنهم من قال إنه واقع، ومنهم من قال: لا، **(وأما الممتنع عادة)** هو الممكن في ذاته وبالنظر إلى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف **(كحمل الجبل، فيجوز)** التكليف به عندنا **(عقلاً خلافاً للمعتزلة)** فإنهم لا يجوزونه عقلاً **(ولا يجوز)** عندنا **(شرعاً لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾** [البقرة: ٢٨٦] **والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع)** وإن كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير، وفي «شرح الشرح» بل على وقوعه أيضاً **(لنا لو صح)** التكليف بالممتنع **(لكان مطلوباً)** لأنه معنى التكليف **(والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ)** أي وإن لم يتصور ذلك المطلوب **(لما طلب ذلك بل شيء آخر، وهذا ضروري)** فقد خرج لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصوراً كما طلب أي من جهة الوقوع **(وتصور وقوع المحال من حيث إنه محال)** ومعلوم الاستحالة **(في الخارج باطل بالضرورة)** فجواز التكليف بالمحال باطل، فإن قلت: هذا استدلال في مقابلة الضرورة، إذ لا استحالة فيما إذا قال للمكلف: أوجد اجتماع النقيضين أو المحال، قال: **(وهذا)** الذي ذكرنا **(في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة، وأما)** التكليف **(الصوري)** الذي من غير طلب حقيقي **(بأن يتلفظ بصيغة الأمر ويقول: أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين، فما هو إلاّ كقولك اجتماع النقيضين واقع)** فإن الإخبار به حقيقة غير صحيح وإن كان التلفظ به صحيحاً، كذا ها هنا الطلب حقيقة غير صحيح، وإن كان التلفظ بصيغة الأمر صحيحاً، ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل **(وإنما قيل)** في كلام أهل الحق **(بامتناعه لمدرك آخر)** دال عليه **(لو تم)** المدرك **(لتم)** امتناع هذا التلفظ والمدرك الآخر هو أن التلفظ بما لا يقصد معناه سفه أو هزل، وهو مستحيل على الله تعالى، وإن التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى، وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي إلاّ أنه مختص بتكليف الله تعالى **(فتدبر، ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً**

والآن نفصل تفصيلاً ما فقال: أوّلاً: إن تصور وجود المحال غير لازم) للطلب والتكليف **(أقول)** في الجواب **(ذلك)** المنع **(مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلاّ استدعاء حصوله)** واستدعاء الشيء لا يكون إلاّ بعد تصوره بالضرورة **(و)** قال **(ثانياً)** سلمنا ذلك لكنا نقول **(إن التصور بوجه ما كاف)** للطلب وهو غير محال **(أقول)** في الجواب **(علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة)** وبالذات **(إذ لا علم)** حقيقة **(إلاّ بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه)** لأن المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء إنما تعلق بما هو معلوم **(وقد فرض أنه غيره كيف لا)** يكون غيره **(والمحال إنما هو ذو الوجه لا الوجه)** وقد أشار إلى جواب هذين الإشكالين في الدليل بقوله: والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ لما طلب ذلك الشيء بل شيء آخر، وهذا ضروري ثم إن ما ذكره غير واف، فإنا لا نسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علماً له أصلاً، كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغياره والتميز حاصل، نعم: هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز، لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الإدراك ممنوع، نعم: أصحاب الصورة يقولون: إن العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه، لأن الحاصل بالذات صورته، لكنا معشر أهل الحق لا نساعدهم على الصورة، بل العلم عندنا حالة إنجلائية أخرى، ولو تنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة إن ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وإن كان معلوماً بالعرض، لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف، كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولاً مطلقاً، ثم هو ملتفت إليه بالذات، والالتفات الذاتي كاف البتة، هذا: فالصواب أن يجاب بأنه لا بد ها هنا من التصور كما طلب، أي واقعاً، وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال، إذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجوه عنوانات فرضية من غير معنون أصلاً **(و)** قال **(ثالثاً)** سلمنا ذلك، لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعاً، بل نقول **(إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود)** في الواقع **(سواء اتصفت في الواقع)** وصدق العلم **(أم لا)** وكذب **(ليس بمحال)** بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل **(أقول)** في الجواب: إن أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر و**(لا كلام)** لنا **(مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث إنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج)** فإنه يرجع إلى تصوره موجوداً أو غير موجود **(فإن الكلام في الطلب الحقيقي)** وهو لا يكون إلاّ بتصور الإيقاع، وأشار إلى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال **(و)** قال **(رابعاً إن في الأمر بالصلاة لم يتصوّرها)** الآمر **(متصفة بالوجود في الواقع)** وإلاّ انقلب علمه جهلاً **(إذ لم توجد)** الصلاة **(بعد)** تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وحينئذٍ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه إيقاعاً في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم **(أقول)** في الجواب لا نسلم عدم تصورها إيقاعاً، بل **(تصورها)** الآمر **(على ما ستقع، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها)** فلا استحالة في تصورها كذلك، وإن حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب إذ لم يتصور صلاته على ما ستقع، لأنه لا يقع منه شيء، بل الأولى أن يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالإيقاع ثم يطلبها، ولا يلزم من هذا وقوعها، فإن العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه، وهذا لا يتصور في

الحال، إذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالإيقاع، فإنه لا يصلح الاتصاف به، وأشار إلى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله: وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل، أي وتصور وقوع الممكن بما هو ممكن صحيح **(و)** قال **(خامساً: إن قولنا اجتماع النقيضين محال)** قضية موجبة **(يستلزم تصور المحال)** الموضوع **(مثبتاً)** فأمكن تصور المحال فانتقض قوله: وتصور وقوع المحال الخ **(أقول)** في الجواب **(الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم)** وتقريره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا إيجاباً ولا سلباً، وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالاً فلا يحكم عليه بالاستحالة، لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه، فإن الانتفاء ثابت للعنوان، بمعنى أن موارد تحققه منتفية، وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في «شرحه» فاطلبه هناك، ولولا كون الفن غريباً لأشبعنا الكلام فيه، وإن شئت أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية، فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على «شرح المواقف»، لكن اعلم ها هنا أن هذا غير واف فيما هو بصدده، فإن له أن يقول: لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان، وإن شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بإيقاعه في ضمن موارد التحقق، فالصواب في الجواب ما أشار إليه بقوله: **(على أنه فرق بين تصوره)** أي المحال **(إيقاعاً وبين تصوره مطلقاً)** فالأول محال لازم على تقدير التكليف به، لأنه طلب الإيقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني، فإنه ليس مستحيلاً، وهو اللازم في القضية المنقوض بها، إذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور إيقاعه **(فتدبر)** وأشار إلى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الأشعرية **(قالوا: أوّلاً: لو لم يصح)** التكليف بالمحال **(لما وقع وقد وقع، لأن العاصي مأمور)** والفعل منه محال كيف لا **(وقد علم تعالى أنه لا يقع)** منه الفعل، فالفعل منه خلاف العلم **(وخلاف علمه تعالى ممتنع)** فالفعل منه ممتنع **(وكذلك من علم)** الله تعالى **(بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه)** إذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال **(والجواب أنه)** لا يلزم منه الامتناع بالذات و **(لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع)** ويجوز أن يكون الوقوع ممكناً غير واقع، والعلم لا يحيل شيئاً ولا يعطي الإمكان **(فإن العلم)** بإمكان المعلوم أو امتناعه **(تابع للمعلوم وليس سبباً له)** فإنه إن كان ممكناً في ذاته تعلق العلم به ممكناً، وإن كان ممتنعاً تعلق به ممتنعاً، كيف لا والإمكان لا يكون بالغير، لأن الكلام في الامتناع بالذات **(وما قيل إنه يلزوم من جواز الفعل)** مع تعلق العلم بالعدم **(جواز الجهل)** فإن الجائز إذ قد أمكن وقوعه، فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفاً له، وهو الجهل، فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه **(فممنوع)** لزومه **(فإن العلم حاكٍ عن الواقع المحقق)** لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود إنما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق، بل نقول: إمكان وقوع خلافه إنما يوجب إمكان تعلق العلم به من الأزل فلا إمكان للجهل **(وأيضاً يستدعي)** استدلال الأشعرية **(أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين)** من الفعل وعدمه **(وخلاف العلم محال، فهو إما واجب)** إن تعلق العلم بالفعل **(أو ممتنع)** إن تعلق بالعدم

(ولا شيء منهما بمقدور) فاستحالا من المكلف، ولزم كون كل تكليف تكليفاً بالمحال **(واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال)** أما من الأول فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور، ومستحيلاً بالنسبة إلى المكلف، وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه **(بل)** الأشعرية **(التزموا)** التكليف بالمحال **(والحق أنه ليس بلازم)** والالتزام من غير لزوم **(أما)** عدم اللزوم **(من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع)** أي إيقاع الفعل **(حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف)** فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع **(وأما)** عدم اللزوم **(من الثاني فلأن التكليف عنده)** أي الأشعري **(لا يتعلق إلاّ بالكسب)** كما هو عندنا أيضاً، وهو فعل مقدور للعبد **(لا بالإيجاد)** الذي هو غير مقدور له **(وفيه كلام)** عظيم **(في)** علم **(الكلام)** يطول الكلام بذكره، لكن ينبغي أن ينبه بأن الأشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور، فإن الكسب عنده أيضاً من الله تعالى، وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف **(و)** قالوا **(ثانياً: كلف)** الله **(أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ)** كله **(ومنه)** أي بعض ما جاء به **(أنه لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه)** وهو محال، كيف لا **(وهو)** أي التصدق بعدم التصديق **(إنما يكون بانتفاء التصديق إذ لو كان)** التصديق **(لعلم)** التصديق وصدّق به فكيف يصدق بعدمه فإذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات، فكلف أبو جهل بالمحال بالذات **(والجواب: أن لا تكليف)** لأبي جهل **(إلاّ بالتصديق في أحكام الشرع)** أنه من الله والإخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك **(وعدم التصديق إخبار منه تعالى إليه)** صلاة الله عليه وآله وأصحابه، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا الإخبار، فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة، كذا قالوا، فإن قلت: إن التصديق بالأخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال، قال: **(ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر)** فإنهما إنما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجباً، وبهذا القدر تم الجواب، وزاد بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف، لأنه لا فائدة حينئذٍ ولم يرتض به المصنف، وقال: **(وما قيل: لو علم)** أنه لا يصدقه **(لسقط منه التكليف ممنوع)** أي باطل **(فإن الإنسان لم يترك سدى)** بحال، فلا يسقط عنه التكليف أبداً، قال في «الحاشية» وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فإخباره به، وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل، وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة، بل يقول: إن الفائدة الابتلاء أو الامتثال، ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع، وسيشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع، لكن الحق ما ذكره ها هنا **(قيل في الجواب: إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً)** فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق إجمالاً **(والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً)** لا إذا كان إجمالاً، فالتصديق الإجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة **(أقول: التصديق بالجميع**

إجمالاً محال منه) فإن هذا الإجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل، وإلاّ لم يكن إجمالاً له، وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال **(لأنه يتحقق التصديق منه)** حينئذٍ **(و)** قد **(فرض أن لا تصديق منه)** لأنه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق **(فتدبر)** ولا يتضح حق الوضوح، فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي، وها هنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان، والأوضح أن يقال: إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع، والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلاّ إذا لم يوجد منه، أي من أبي جهل التصديق ولو إجمالاً، وإلاّ كان كاذباً، فالتصديق الإجمالي أيضاً ملزوم عدم التصديق ولو إجمالاً، وملزوم النقيض محال بالذات فافهم؛ وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال، فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر.

مسألة

(الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين **(خلافاً للحنفية)** البخاريين **(وقيل للمعتزلة)** أيضاً **(وقيل)** مكلف **(بالنهي فقط، وأما)** التكليف **(بالعقوبات والمعاملات فاتفاق)** بيننا وبينهم **(بعقد الذمة)** عقد الذمة إنما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات، كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات، كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلاّ ما استثنيت، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد، وإن ثبت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات، إلاّ أن يقال: إن التروك لها صحة من غير إيمان، بخلاف العبادات **(وفي التحرير ذلك)** أي عدم كون الكافر مكلفاً **(مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم)** من المشايخ **(متفقون على التكليف بها)** وفي كتب الشافعية حرر النزاع هكذا: إذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي، هل يصح به التكليف؟ فعند الشافعية يصح، وعند الحنفية لا، وقالوا: نتكلم في جزئي من جزئياته، وهو تكليف الكافر، ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسداً في نفسه أيضاً فإنه لا يليق بحال من يدعي الإسلام أن يتفوّه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف، فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة، وكذا الجنب، وأن لا يكون أحد مكلفاً بالحج إلاّ بعد الإحرام، ولا بالصلاة إلاّ بعد التحريمة، ولا بالصوم إلاّ بعد النية، ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلاّ بعد الشروع في الصوم، وكيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر أولي الأيدي والأبصار، والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف، أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال؛ **(وإنما اختلفوا في أنه)** أي الفروع[1] **(في حق الأداء)** فرض عليهم **(كالاعتقاد)** المفروض عليهم **(أو)** أنه فرض في حق **(الاعتقاد فقط، فالعراقيون)** من مشايخنا قائلون **(بالأول)** أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية **(كالشافعية)** القائلين به **(فيعاقبون على تركهما)** أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لأجل

(١) قوله: **(أي الفروع)** كذا بالأصول، كتبه مصححه.

ترك الاعتقاد والفروع جميعاً **(والبخاريون)** من مشايخنا قائلون **(بالثاني، فعليه فقط)** أي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد وبالفروع لا بترك أدائها، فقد بان أن هذه مسألة مبتدأة ليست جزئية لمسألة أخرى، وبان لك أيضاً أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة، فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الأخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلاً بوجه من الوجوه، اللهم إلاّ في اللفظ؛ واعلم أن الكل اتفقوا على أن الكفرة الميتين على الكفر مخلدون في النار على حسب شدتهم في الكفر، يقعون في الدركات، فالمنافقون في الدرك الأسفل من النار، لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضاً، فالبخاريون قالوا بالأول، والعراقيون بالثاني، ثم إن التكليف بالفروع إنما هو لتهذيب الأخلاق الحميدة وتكميل الإيمان والتقرب إلى الله تعالى ونيل الدرجات، والكافر لا يصلح لهذا كله، فلا يصلح للتكليف، فمثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه، فيعرض الطبيب عنه، فإعراض الله تعالى ليس تشريفاً لهم، بل لكمال إذلالهم، فاندفع ما قيل إن الكفر لا يصلح مرفهاً بإسقاط التكليف فافهم **(وليست)** المسألة **(محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما)** المشايخ اللاحقون **(استنبطوها)** من الفروع الفقهية، فإنهم أخذوا من قول الإمام محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد والعياذ بالله لم يلزمه بعد الإسلام، فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، ورد بأن التزام القربة قربة فتبطله الردة فلم يجب، فإن قلت: إن الالتزام كان في الإسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى أثره وهو الوجوب، قلت: الالتزام لم يكن موجباً إلاّ لأنه قربة لا غير لا سيما على رأينا، فإن العلة صيانة ما سلم قولاً كما مر، فإذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب بما هو سبب، وللرد وجه آخر ذكره مطلع الأسرار الإلهية قدس سره أن الإسلام يجب ما قبله، فلم يبق بعد الإسلام عليه شيء فتأمل فيه، وها هنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك، وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم، لأنه لا يجب عليه أن يدخل محرماً، ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه، لأنها ليست بواجبة عليه، ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تلزمه الكفارة، والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسلمة، وقال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، أما في الأولى فلأنه لا يلزم الدم، لأن الإسلام يجب جناية مجاوزة الميقات، وأما في الثانية فلأن المقصود أنه لا يجب أداؤها إذ لا فائدة فيه، وأما في الثالثة فلأن الإسلام يجب وجوب محافظة الإيمان، وأما الرابعة فإنما تتأتى إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة، قال مطلع الأسرار الإلهية، لا وجه يظهر إلاّ عدم وجوب الغسل عليها، ويمكن أن يقال: إن علة وجوب الطهارة عندنا تمكن أداء الصلاة، ولما لم يكن الأداء منها ميسراً أصلاً لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب، فتأمل فيه **(للنافي أوّلاً لو صح)** تكليفهم بالفروع **(لصحت منه)** إذا أدى **(لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا: منقوض بالجنب)** فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل **(والحل أنها)** أي العبادات تصح مقارنات **(بالشرط)** الذي هو

الإيمان **(كالمحدث)** تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة، والجواب: أنها لا تصح منه أبداً، لأنه بعد الإيمان لم يبق في ذمته شيء، فأي شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث، فتأمل فيه **(وثانياً)** لو وجب الفروع عليه **(لأمكن الامتثال و)** هو باطل، إذ **(في الكفر لا يمكن)** لأن العبادة بدون الإيمان لا تصح **(وبعده لا طلب)** فلا امتثال **(قلنا)** الامتثال **(ممكن حين الكفر)** فإنه ليس بضروري للكافر، فيمكن ارتفاعه من زمانه **(وإن لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية)** بعدم صحة الامتثال **(لا تنافي الإمكان الذاتي، وينقض بالإيمان)** فإنه لا يمكن الامتثال حين الكفر، وإلاّ لزم النقيضان، ولا حين الإيمان لأنه لا طلب فيه فتدبر، وفيه أن الفرق بين، ففي التكليف بالإيمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الإيمان زمان حصوله بهذا التحصيل، ولا يتصور ها هنا، أي حال الكفر، بأن يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه، وحدوث الإيمان، لأنه لا يبقى التكليف حينئذٍ، وكذا مع بقاء الكفر، والحاصل، أن الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه، ولا حال الكفر بإحداث الإيمان، ولا في زمان الإيمان، إذ لم يبق التكليف في الأخيرين وفقد الشرط في الأول، فتأمل **(وثالثاً)** لو كان الكافر مكلفاً **(لوجب القضاء)** لبقاء الوجوب لعدم تفريغ الذمة **(ولا يجب اتفاقاً، قلنا: الملازمة ممنوعة، فإن الإسلام يجب)** أي يهدم **(ما قبله)** من الذنوب والجنايات **(فهو كأنه قضاء عن الكل، أو)** قلنا **(إنه)** أي القضاء **(بأمر جديد)** ولم يوجد، فإن قلت: نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت: قد ثبت من ضروريات الدين أن الإسلام يهدم ما كان قبله، فهي مخصوصة، ومن ها هنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محرر **(وللمثبت الآيات)** أي ظواهرها، منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٤٠﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر: ٣٨ ـ ٤٣] أي لم نؤد **(الزكاة)** فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به، وفيه أن هذا تأويل بعيد، فإن الآية مكية والزكاة إنما فرضت بالمدينة، وما سواها من الإطعام مندوب، فكيف ينتهض سبباً لسلوك النار، بل سبب سلوكهم كونهم كافرين، وبينوا كفرهم بالكناية، أي ذكر لوازمه وأماراته، والمعنى والله أعلم: ما تسألون عن سبب سلوكنا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والإطعام، بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين إلاّ أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة، فحينئذٍ يكون لهذا الاستدلال وجه، ومن ها هنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ فإن هذه الآية أيضاً مكية، بل المعنى: وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين، فالكل مأمورون بالعبادة، ومنها الفروع أيضاً، كذا قالوا: وقد روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: الناس على ثلاثة أنواع، الكافر المجاهر، والكافر المنافق، والمؤمن، وكذا العبادة ثلاثة أيضاً: الإقرار والإخلاص والعمل، فالأول مأمور بالإقرار، والثاني بالإخلاص، والثالث بالأعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية، وحينئذٍ لا دليل أصلاً فتدبر، ومنها قوله

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن، فوجب الحج على الكفار أيضاً **(والتأويل في الكل بعيد)** لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين، وأما الثالث: فيؤوّلون بالتخصيص إن ظهر مخصص لا بعد وإلاّ فكما قال، هذا والله أعلم.

مسألة

(لا تكليف إلاّ بالفعل خلافاً لكثير من المعتزلة) القائلين بتعلقه بالعدم أيضاً **(وهو)** أي الفعل **(في النهي كف النفس)** ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا، وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا، أراد أن يبين هذا المعنى لتنكشف المسألة انكشافاً تاماً فقال **(لا نزاع)** لأحد **(في عدم الفعل بعدم المشيئة، فإن علة العدم عدم علة الوجود)** والمشيئة من علل الوجود، ولكن لا يصلح هذا العدم مناطاً للتكليف والثواب **(بل)** النزاع **(في عدم الفعل للمشيئة)** المتعلقة به، هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا **(وهو)** أي هذا العدم **(الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب)** لو تحقق **(فنحن نقول: لا تتعلق به)** أي العدم **(المشيئة بالذات)** فليس العدم الناشىء عن المشيئة متحققاً في الواقع **(لأنها)** أي المشيئة **(تقتضي الشيئية)** وهو ظاهر **(والعدم من حيث هو هو لا شيء محض)** فلا تتعلق المشيئة به **(فلا سبيل إليه)** أي العدم **(إلاّ بتعلقها)** أي المشيئة **(بما هو وسيلة إليه، وهو الكف عنه والعزم على الترك)** فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه، لكن لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به، ومن ها هنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتباً على عدمه لا على فعل الحرام، إذ ليس في النهي إلاّ مطلوب واحد، وقد قلتم إنه الكف، وذلك لأن الشرية كانت بالذات في الحرام، وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا بإقامة الحد، فالخير بالذات عدمه، وإنما طلب الكف لأنه وسيلة إليه ومانع عنه **(وهو)** أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة **(معنى مقدورية العدم و)** هو أيضاً معنى **(أن أثرها)** أي القدرة **(الاستمرار)** فإن باستمرار الوسيلة يستمر العدم **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح، لأن العدم من الأزل بانتفاء علة الوجود **(فالعدم أصلي، واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة)** إذ ما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى، فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بأن العدم أزلي وثابت قبل القدرة، فلا يكون أثراً لها، فإنه يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثراً للقدرة، وجه الدفع ظاهر، فإن البقاء إنما يكون ببقاء العلة، فبقاء العدم إنما يكون ببقاء عدم علة الوجود، فلا دخل للقدرة فيه فتعرّف **(ولهذا)** أي لأجل أن العدم لا يكون إلاّ بانتفاء مشيئة الوجود، والمشيئة إنما تتعلق بالكف **(عرفوها بإن شاء فعل وإن شاء ترك)** ففرّعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة **(دون)** أن يقولوا **(إن شاء لم يفعل)** فلم يفرعوا العدم على المشيئة **(أو)** عرفوا بإن شاء فعل **(وإن لم يشأ لم يفعل)** ففرعوا العدم على عدم المشيئة، هذا **(قيل)** إذا كان الكف واجباً ومكلفاً به **(فحين الغفلة)** عن المنهي عنه **(يلزم ترك الواجب وهو الكف، فيعاقب)** مراراً بترك هذا الواجب

(قلنا: لا تكليف للغافل) فحين الغفلة غير مكلف به، فلا وجوب، فلا عقاب **(وبعد الشعور يجب العزم وإلاّ يعاقب)** على تركه **(بناء على عدم المقدور)** الواجب، وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا إذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصياً، والإنصاف الديني يحكم بخلافه، إلاّ أن يلتزم ويقال: هذا العصيان مرفوع، كما في «الخبر الصحيح» أن الهم بالسيئة لا يكتب، والحق أن الجواب المذكور تنزلي، والحق في الجواب أن الكف إنما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة إذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب، هذا **(والحاصل)** أي حاصل البحث **(أن الامتثال)** الذي يترتب عليه الثواب **(لا يكون إلاّ بالمقدور)** أي بالفعل المقدور **(وهو الفعل في الأمر والكف في النهي، وأما عدم الامتثال)** الموجب للعصيان **(فيكون)** تارة **(بعدم المقدور كما في ترك الواجب)** فإن عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة، وقد كان قادراً على تعليقها، فيكون مقصراً **(و)** يكون عدم الامتثال تارة **(بفعل المقدور)** أيضاً إذا كان المقدور شراً وعدمه خيراً **(كما في فعل الحرام)** وذلك لأنه كسب بالقدرة شراً فيكون مقصراً **(وأما العدم المقدور بالذات)** الذي يترتب عليه العقاب **(فلعدمه)** أي لكونه معدوماً غير متحقق **(لا دخل له في شيء)** من الثواب والعقاب، وإذا تمهد هذا **(فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلاّ بالكف عنه)** والتالي باطل والملازمة لأن المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل، وأشار إلى وجه الدفع بقوله: **(لأن الملازمة ممنوعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور)** إذا كان واجباً، وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور **(وإن لم يكن العدم)** في نفسه **(مقدوراً)** المعتزلة **(قالوا: من دعي إلى زنا فلم يفعل يمدح)** على عدم الفعل بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠ - ٤١] **(من غير أن يخطر)** بباله **(فعل الضد)** حتى ينسب المدح إليه **(قلنا: ممنوع)** أنه يمدح على عدم الفعل **(بل)** يمدح **(للكف عنه هذا)** وهو ظاهر.

مسألة

(نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه إشارة إلى أن هذا لم يثبت عنه نصاً، ولعلهم أخذوا من قوله: القدرة مع الفعل، لأن الشرط مع المشروط، وفيه ما فيه **(وهو)** أي هذا القول المنسوب إليه **(غلط بالضرورة، كيف لا)** يكون غلطاً **(و)** حينئذٍ **(يلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان)** إذ الإيمان لم يوجد وقبله لا تكليف، بل لا يكون العاصي مكلفاً أصلاً، ولا سخافة فوق هذا **(و)** يلزم أيضاً **(نفي الامتثال، فإنه)** الإتيان كما كلف، وهو إنما يكون **(باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف)** ولا يعلم التكليف أبداً قبل الفعل، وأيضاً لا تصح نية أداء الواجب، فإن وجوبه لم يعلم بعد **(ومع ذلك)** الفساد **(قد تبعه جماعة، منهم صاحب المنهاج، ولله در الإمام حيث قال:)** هذا **(مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه)** أن يقول: هذا مذهبي **(و)** قال **(في الأحكام)** في «تقرير النزاع»، **(التكليف ثابت قبله)** أي الفعل البتة لا ينكره الأشعري **(ومنقطع)** بعده أيضاً البتة **(اتفاقاً و)** إنما النزاع في بقائه حال الفعل **(هل هو باق حال حدوثه؟ قال به**

الأشعري) وأبطل بأنه تكليف بإيجاد الموجود، ورد بأن إيجاد الموجود بهذا الإيجاد غير ممتنع، والمصنف قرر بنمط آخر وقال: **(وهو باطل، لأنه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو)** أي طلب الموجود باطل بالضرورة **(كما ترى)** وقد يؤوّل بأن المراد بالتكليف إيقاع المكلف في الكلفة، ولا شك في بقائه، وحينئذٍ لا يرد شيء، والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام، فإن اشتغال الذمة بالأمر المتحقق مما لا يعقل فافهم **(وما يقال)** لتصحيحه **(إن التكليف متعلق بالمجموع)** من الفعل من حيث المجموع **(وهو يحدث شيئاً فشيئاً)** على التدريج **(فيلزم مقارنته بالحدوث)** ولا يلزم طلب الموجود، لأنه إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير **(فمع أنه لا يتم في الآنيات)** إذ ليس حدوثها شيئاً فشيئاً **(فاسد، لأن الفعل إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محللاً إلى الأجزاء)** حسب أجزاء الفعل، وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب **(فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب)** المتعلق به وهذا ظاهر، فإن قلت: المطلوب بالذات ليس إلاّ المجموع بما هو المجموع، وإن كان الطلب المتعلق به ذا أجزاء بالعرض، والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم، قلت: إن طلب المجموع بما هو مجموع موجود قبل حدوثه، فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء، إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد، وكذا طلب كل جزء قبله، فلا معية أصلاً فتأمل، وتشكر الأشعرية **(قالوا: الفعل مقدور حينئذٍ)** أي حين وجوده **(لأنه أثر القدرة)** وأثرها مقدور، وإذا كان مقدوراً **(فيصح التكليف به)** في هذا الحين **(إذ لا مانع)** من التكليف **(إلاّ عدم القدرة، وقد انتفى)** أيضاً **(قلنا: لا نسلم أنه أثرها فإنه لا تأثير للقدرة عندكم)** أصلاً، لا في الكسب ولا في الإيجاد، ولما كان هذا الجواب جدلياً وفاسداً أيضاً لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به، وأجاب بعد تسليمه وقال **(ولو سلم)** أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا، إذ لها دخل وتأثير في الكسب **(فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية، فإنه يجب)** الفعل **(بالاختيار، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد)** والواجب لا يكون مقدوراً، ولما كان هذا أيضاً فاسداً لا لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب، وترجيح المختار أحد المتساويين، ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستنداً إلى الباريء عز وجل، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل، وكذا الترجيح من غير رجحان، وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا، بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقاً، بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكتف بهذا الجواب أيضاً، وأجاب بوجه آخر وقال: **(ولو سلم)** أن أثر القدرة مقدور **(فلا نسلم أن لا مانع إلاّ ذلك، بل لزوم طلب الموجود)** أيضاً مانع.

مسألة

(القدرة شرط التكليف اتفاقاً) بين أهل السنة القامعين للبدعة، وأكثر أهل الأهواء أيضاً يوافقنا، وإن خالفونا في كيفية تأثير القدرة **(لكن)** هذه القدرة موجودة **(قبل الفعل عندنا)** معشر

الماتريدية **(وعند المعتزلة و)** موجودة **(معه)** لا قبله **(عند الأشعرية، لنا أوّلاً: أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر)** فإنه لقائل أن يقول: إن تقدم الشرط على المشروط إنما هو تقدم بالطبع، ولا يجب بحسب الزمان، وكان الكلام فيه، وفيه غلط باشتراك الاسم، ولعل هذا مشي على ما قاله المتكلمون إن وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية، وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن إرادة المريد، ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديماً **(و)** لنا **(ثانياً: لو كانت)** القدرة **(معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله، لأنه غير مقدور له في تلك الحالة)** ولا تكليف بغير المقدور، ولا تصغ إلى قول من يرى تكليف المحال واقعاً **(وأجيب)** من قبل الأشعرية **(شرط التكليف عندنا أن يكون هو)** أي الفعل نفسه **(متعلق القدرة أو)** يكون **(ضده)** متعلقاً لها، وها هنا الإيمان، وإن كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة، فيصح التكليف **(كذا في المواقف)** فإن قلت: فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعاً عندهم قاطبة، فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر، قلت: ما سبق هو ما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده، فلا تنافي، فافهم **(أقول:)** الإيمان مقدور للكافر البتة، إذ **(ليس كخلق الجوهر اتفاقاً)** فيما بيننا وبينهم، فإنه يستحيل أن يعطي قدرة خلقه **(بل الكافر عندنا كالساكن)** القادر على الحركة **(وعندهم كالمقيد)** الغير القادر عليها **(لا بل عندنا كالمقيد)** إذ المقيد قادر بالفعل على الحركة، لكن للمانع لا يتحرك، كذلك الكافر قادر على الإيمان، لكن رسوخ العقائد الباطلة منعته عن صرف القدرة إليه **(وعندهم كالزمن)** فإنه غير قادر على الحركة أصلاً **(والتفرقة)** بين إيمان الكافر وحركة الزمن **(ضرورية، وإنكارهم مكابرة)** اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة، وهي مع الفعل البتة، كما روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: ولعل مراد الأشعري هذا، وأما إنكار القدرة رأساً فالأشعري أجل من أن يتفوّه به فضلاً عن أن يتخذه مذهباً، لكن لما جاء التابعون ولم يتعمقوا في مراده، فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل، ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم، وقد صرح الإمام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضاً والله أعلم بحال عباده. الأشعرية **(قالوا: أوّلاً أنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق)** بهذا النحو من التعلق **(بدون المتعلق محال)** وهذا الدليل أيضاً يرشدك إلى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة **(قلنا)** أولاً **(منقوض بقدرة الباري)** عز وجل، فإن الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور **(وإلاّ لزم قدم العالم)** وثانياً: لا نسلم أنها متعلقة **(بل)** القدرة **(صفة لها صلاحية التعلق)** فلا تستدعي وجود المقدور **(و)** قالوا **(ثانياً: إنها عرض، وهو لا يبقى زمانين، فلو تقدمت)** على الفعل **(لعدمت)** عنده **(فلم تتعلق)** بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة **(قلنا)** لا نسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و**(لو سلم عدم البقاء فالشرط)** في التكليف **(الطبيعة الكلية)** لها **(التي تبقى بتوارد الأمثال)** وهي المتقدمة على الفعل لا جزئي معين منها **(و)** قالوا **(ثالثاً: لا يمكن الفعل قبله)** أي قبل نفسه **(فلا يكون مقدوراً قبله)** فإذن ليس القدرة قبل الفعل **(وهو)** فاسد **(كما ترى)** لأنه منقوض بقدرة

الباري عز وجل، وأيضاً وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات، وأما ثبوت إمكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل، بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر.

فرع

(القدرة) الواحدة **(تتعلق بالأمور المتضادة خلافاً لهم)** فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة **(مطلقاً لا معاً)** يكون نسبتها إلى الضدين على السواء **(ولا بدلاً)** في زمانين، بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر.

مسألة

(قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف **(إلى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم)** فإن القدرة حقيقة صفة بها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذه الصفة ملزومة لسلامة الآلات، فإن عديم الرجل لا يقدر على القيام **(وإلى ميسرة فاضلة عليها فضلاً منه تعالى باليسر)** وهي صفة بها قدر الإنسان على الفعل مع يسر، فلا بد هناك من صحة أسباب اليسر أيضاً **(و)** القدرة **(الأولى)** شرط في أداء كل واجب، لكن **(إن كان الفعل بها مع العزم غالباً)** وقوعاً **(فالواجب)** على القادر **(الأداء)** أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط **(عيناً)** لا لأجل وجوب القضاء **(فإن فات)** الواجب منه **(بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلا)** يكن له خلف كالعيد **(فلا قضاء)** لعدمه **(ولا إثم)** لعدم التقصير **(وإن قصر)** وفوّت الواجب **(أثم مطلقاً)** سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا **(وإن لم يكن)** الفعل بها مع العزم **(غالباً)** وقوعاً **(وجب الأداء)** لا بعينه بل **(ليترتب)** عليه **(القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت)** بحيث لا يسع الواجب **(خلافاً لزفر)** فإنه يقول: لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء **(لاعتباره قدر ما يحتمله)** الأداء حتى يعد المكلف قادراً عادة، كيف لا وأي فرق بين الأداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل، فإنهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة، وكلاهما ممكنان بالمتوهمة **(و)** قال **(في «التحرير»)** وإنما يجب عليه **(لأنه لا قطع بالأخير)** أي بكونه أخيراً **(لإمكان الامتداد)** بإيقاف الله تعالى الشمس، كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبابرة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس: قفي حتى لا تدخل ليلة السبت، فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت، وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته **(أقول يلزم)** عليه **(أن لا يقطع بالتضييق)** لقيام احتمال الامتداد **(وقد يقطع)** وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه **(و)** يلزم **(أيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء فيتسع)** الوقت حينئذٍ **(ولا نزاع فيه)** بل في التضييق **(أو بالمد والبسط)** أي بامتداد الجزء الأخير وانبساطه **(فيلزم بطلان القول بالجزء)** لأنه قد امتد وانقسم، وفيه أن له أن يختار الشق الأول ويقول: إن المظنون أخيراً يمكن أن لا يبقى أخيراً لاحتمال امتداد وقته المقدر شرعاً بازدياد الأجزاء فيه، كتخلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة

من بلوغ الظل مثلين إلى الغروب، وأما قوله: ولا نزاع فيه، فممنوع، فإن الكلام في المضيق ظناً **(و)** يلزم أيضاً **(المناط)** ها هنا **(الأخير الواقعي لا الأخير العلمي)** فإن النزاع إنما وقع في أن الاهل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع، هل يجب عليه شيء؟ وأما إن ظهر الامتداد بإيقاف الشمس فحينئذٍ يتسع الوقت ويجب الأداء عيناً بالاتفاق، وفيه: أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق، لاحتمال الامتداد بالإيقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة، وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء، وكلام الإمام فخر الإسلام صريح فيما قلنا: لأنا نحتاج إلى سبب الوجوب، وذلك جزء من الوقت، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال القدرة لا إلى تحقق القدرة وجوداً، لأن ذلك شرط حقيقة الأداء، فأما سابقاً عليه فلا، لأنها لا تسبق الفعل، لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعاً، ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند فوات الأصل، وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه **(فالأولى أن يقال: لا قطع بانقضاء الأخير لاحتمال البقاء)** فإن قلت: لا ينفع البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله: **(وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع)** مستنداً بأن مراتب السرعة غير واقفة عند حد، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم إن أراد بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فحينئذٍ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان، وهو بديهي الاستحالة، وإن أراد بقاء الوقت بازدياد الأجزاء فيرد عليه ما أورد على «التحرير»، وأما ثانياً: فلأن انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه يلزم حينئذٍ الانقسام، نعم يصح على رأي الاتصال، لأن السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم، وأما ثالثاً: فلأن المحذور باق إذ لا يبقى القطع بالتضييق، على هذا أجاب في «الحاشية»، بأن العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه، فتأمل، وهو غير وافٍ لأن حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه، والقطع به لا يكون إلا بعد الانقضاء ضرورة فإن قبله احتمال الفضل **(وهذا كله جدل)** فإنه لا يلزم من البياتين الإمكان العادي الذي بالنظر إلى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعاً **(والحق)** في «تقرير الكلام» **(القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب كما في النائم)** وهو إنما يكون بالسبب، وقد وجد وهو الجزء الأخير أو رد أن الجزء الأخير لا يصلح للأداء، فلا بد في السبب من المجامعة، ولا أقل من إمكانها، وبأنه يشكل حينئذٍ اتحاد سببي الأداء والقضاء وأجاب مطلع الأسرار الإلهية عن الأول بأن المجامعة بين السبب والمسبب غير واجب، كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا إمكان للمجامعة، وعن الثاني أنه قد سبق في مسألة اتحاد السببين أن نفس الوجوب للأداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء، وقد مر منا تحقيق ينفعك، لكن بقي ها هنا كلام عويص هو أن إفضاء السبب إلى وجوب الشيء في الذمة وإن كان جبرياً لكن لا يكون إلاّ إلى ما يكون صالحاً للوجوب، وقد مر أن المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعاً، وأن فائدة الوجوب صحة الأداء، وهذا غير ممكن، فإن الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم، فإن الأداء بزوال

النوم ممكن في العادة، كما لا يخفى هذا والله أعلم بأحكامه **(أو)** يترتب **(على وجوب جزء من الأداء كما في النفل إذا أفسد)** لأنه إنما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظه، وهو الجزء المؤدى، فكذا ها هنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الأخير بإدراكه وجب قضاء الكل صيانة إلاّ أن وجوب الجزء هناك بالشروع وها هنا قبله، وهذا أيضاً غير واف، لأن الشرع إنما أمرنا بالصلاة في هذه الأوقات لا بأجزائها استقلالاً بل في ضمن الكل، فإذا لم يكن الكل ممكناً في العادة فات شرط وجوبه، فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الأخير، بخلاف النفل المفسد، فإن الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالإتمام. هذا: فقد بان أن الأشبه قول الإمام زفر رحمه الله تعالى، لكن الاحتياط في «المختار» **(فتدبر)** وأنصف **(وأما)** القدرة **(الثانية)** فشرط لوجوب بعض الواجبات **(فيتقيد بها الوجوب)** أي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة، إذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة، فإن فعل سقط الإثم، وإن لم يقدر أصلاً بقي الذمة مشغولة به ويؤاخذ في الآخرة، ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة، فإنها قدرة ممكنة، وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال، فإن النصاب فيها قدرة ممكنة، إذ لا إغناء إلاّ من الغنى، كذا قالوا **(كالزكاة)** فإنها واجبة بالقدرة الميسرة **(فإنه شيء قليل من كثير)** لأنه خمسة من مائتين فهذا يسر **(مرة بعد الحول)** وهذا يسر آخر **(ولهذا)** أي لكون وجوبها بالقدرة الميسرة **(سقط وجوبها بالهلاك)** أي هلاك النصاب، إذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسراً **(و)** لهذا **(انتفى)** الوجوب **(بالدين)** إذ المال حينئذٍ مشغول بالحاجة الأصلية، فلو وجبت لزم العسر العظيم، ولصدر الشريعة ها هنا كلام جيد هو: أن الذي ثبت من الشرع من اليسر في إيجاب الزكاة لا مرد له، لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك، وليس فيه انقلاب اليسر عسراً، فإن اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به، نعم: لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم، وأيضاً يفضي إلى فوات أداء الزكاة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وتفوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب، ولا يجترأ عليه إلاّ بدليل من قبل الشرع، واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك، وبما قررنا اندفع ما في «التلويح» بأن معنى انقلاب اليسر عسراً أنه كان وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير سهولة، فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة، وبأن الإفضاء إلى الفوت من الشرع فلا بأس به فتأمل.

مسألة

(لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أي لوجوبها **(عندنا، لأن الاشتراط)** أي اشتراط القدرة للوجوب إنما هو **(لاتجاه التكليف)** لا غير **(وقد تحقق)** التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة **(ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب)** أي سبب وجوب القضاء والأداء **(فإذا لم يتكرر الوجوب)** في القضاء **(لا يجب تكرر القدرة)** التي هي شرط الوجوب فإذاً ليس

القدرة المتجددة شرطاً لوجوب القضاء، ففي النفس الأخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة، وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنّا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس إلاّ أن وجوب القضاء، لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب، كما أن وجوب الأداء كان لتفريغها، والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الأداء، فإنه طلب مثله، وإن كان السبب فيهما واحداً، وكان التكليف بالأداء متضمناً إياه عند فواته ونص القضاء كاشفاً عنه، وكذا نفس الوجوب واحد، فهذا ليس من باب التكليف، وإذا كان التكليف متجدداً فلا بد من قدرة متجددة.

الثاني: سلمنا أن تكليف القضاء بقاء تكليف الأداء، لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرطاً لبقاء الواجب، كما أنها شرط لابتداء الواجب.

الثالث: أن الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ها هنا، فإن التكليف به يتوقف على تصورها إيقاعاً، وذلك مستحيل في النفس الأخير، وأيضاً أنه سفه وعبث، فيستحيل عليه تعالى.

الرابع: أن النائم لا تكليف عليه، ومع ذلك يجب القضاء، ففي القضاء تكليف جديد، فلا بد من القدرة، وكذا المسافر في حق الصوم.

(وأيضاً لو لم يجب): القضاء **(إلاّ بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر، وقد أجمعوا على التأثيم)** بيان الملازمة أن للمكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه إلى النفس الأخير، وقد فاتت هناك القدرة، فلو سقط الوجوب لم يأثم، إذ التأخير كان جائزاً، ولا إثم في الجائز، وفي النفس الأخير قد ارتفع الوجوب فلا إثم أيضاً، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم أن لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأثم، اللهم إلاّ أن يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الأول. وأما ثانياً: فلأن التأخير الجائز التأخير إلى آخر الأوقات من العمر التي تسع الإتيان بالقضاء، فإذا أخر عن ذلك الوقت إلى النفس الأخير أثم بفعله التأخير الغير المشروع، فحينئذٍ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير إلى آخر أوقات القدرة لا إلى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم إنه لما ورد عليه نص ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] أجاب بقوله: **(فيخص ﴿لا يكلف الله﴾ الآية)** نفساً إلاّ وسعها **(بالأداء)** فإن قلت: فأين المخصص؟ أجاب بقوله: **(وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة)** فإنها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضاً، فإنه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية، بل العقل أيضاً يدل على تخصيص تلك النصوص، فإن طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية، فلا يجوز عليه سبحانه **(أقول: إذا وجب)** الواجب **(في الجزء الأخير)** كمن صار أهلاً فيه **(وعدمت القدرة في القضاء، فالتأثيم مشكل)** لعدم التقصير منه في ترك الأداء ولا في ترك القضاء **(والله أعلم)** بالصواب: وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه

الصورة[١]، ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالأداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفريغها بإتيان المثل، فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول: لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال، لأنه بقاء وجوب سابق قد كان قادراً على تفريغها ولم يفرغ، فبقيت مشغولة في النفس الأخير فطولب بالإيصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة، وإذا لم تبق هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الإثم، وهذا أمر معقول، ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان، تقرير الأول: أن اشتغال الذمة بالأداء باق حين القضاء، والأمر به أمر بتفريغ تلك الذمة، ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال، وليس هذا الاشتغال من باب التكليف، وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم، وهو ظاهر، ولا يحتاج إلى تخصيص الآية الكريمة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ الخ... إذ هذا الاشتغال ليس تكليفاً، وإنما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها.

قال بعض المشايخ: إن الأداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة[٢] والأداء كما يشترط لوجوبها أداء عيناً القدرة الحقيقية، ويكتفي بالمتوهمة فيما يجب الأداء لترتب القضاء، كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للإتيان بها عيناً، وإذا أخر إلى النفس الأخير يكتفي بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس، لكن لا، لأن يجب عليه القضاء عيناً بل ليترتب عليه الخلف وهو الإيصاء أو الإثم بعد الموت، وهذا أيضاً قريب مما ذكر، والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات، وأما طلب إيقاعها تفريغاً للذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء، وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص؛ فإن أرادوا بحقيقة الحال هذا القدر فكلامهم تام وإلاّ فمشكل، والله أعلم.

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف

مسألة

(فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق، وإلاّ لم يكن الكافر مكلفاً لعدم التصديق، ويلزم الدور، كذا في «الحاشية»، ولزوم الدور لأجل

---

(١) في بعض النسخ ما نصه وفي الحاشية إنما كان التأثيم مشكلاً لأنه لا تقصير من المكلف في فوت الأداء لأنه غير مقدور، ولا في القضاء لأن التأخير جائز، لأنه موسع، ولا تأثيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضاً التأثيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لأن المقدمات جارية فيه، وحينئذٍ يرد عليه وروداً ظاهراً أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه، فإن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير، بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العمر، فإذا فوّت في العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الإثم، ثم قال: وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الأداء فتأمل. وهذا لا يظهر له وجه، فإنه إن أراد الانفصال في الأداء بان في الجزء الأخير نفس الوجوب، لأنه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الأداء، فهذا لا يفيد التأثيم لأن التأثيم متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم.

(٢) قوله: **(والأداء كما يشترط)** الخ كذا في الأصل وانظر.

شرعية الحكم، فالإيمان موقوف على توجه التكليف، وهو على الإيمان، ومن يقول بعقلية وجوب الإيمان لا ينتهض عليه **(ووافقنا بعض المجوّزين لتكليف المحال)** وقيل أكثرهم، وخالف بعض آخرون منهم **(لنا أن التكليف طلب الوقوع منه)** أي من المكلف **(امتثالاً)** أي لأجل وقوع الامتثال كما يراه معشر مانعي التكليف بالمحال **(أو)** طلب الوقوع منه **(ابتلاء)** أي لأجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمر ذيله للامتثال، كما يراه قائلو التكليف بالمحال **(وهو)** أي الوقوع امتثالاً أو ابتلاء **(ممن لا شعور له به محال لأنه)** أي الإيقاع امتثالاً وابتلاء **(فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر)** وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال، لأنه لا يسلم على رأيهم طلب المحال محال، فلا يمكن أن يستدلوا بهذا، فالأولى أن يقال: إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم، وهذا منتف ممن لا شعور له، فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل **(قيل: اللازم)** الضروري **(أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه)** وليس الفهم محالاً في زمان عدمه، فكذا التكليف المشروط به، فإن أريد أن طلب الوقوع امتثالاً أو ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور، فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور، والمدعى استحالته في زمانه وإن أريد أن طلب الوقوع منه محال في زمان عدم الشعور فممنوع **(أقول)** في الجواب **(لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف)** ولوازمه **(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء)** اللذين هما فرعا العلم والشعور **(فوجوده بدونه)** أي وجود التكليف بدون الشعور **(محال)** لأنه وجود المشروط بدون الشرط **(والمحال محال في جميع الأوقات)** فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب **(واستدل لو صح)** تكليف الغافل **(لصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلاّ عدم الفهم، وهو لا يمنع)** على هذا التقدير فهما سيان **(قيل)** لا نسلم أنه لا مانع يتخيل إلاّ عدم الفهم **(بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه)** وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الإنسانية لا دخل لها في الباب إلاّ لوجود الفهم، فالإنسان الغير الفاهم والبهيمة[1] سواء سيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالاً، فلا يصح التكليف حالاً، وإلاّ لصح تكليف البهيمة **(أقول)** لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه **(بل فيه نزاع أيضاً، فإن المنازعين)** في اشتراط الفهم **(هم المجوزون للتكليف بالمحال)** لا غيرهم، وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا، وهو غير واف، فإن هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فإن ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين، وإلاّ فلا وجه له **(بل الحق)** في المنع **(على رأيهم منع بطلان التالي، فإن تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين)** وإذ قد أجازوا هذا فليجز ذلك، وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع، فإن بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه **(على أن عدم استعداده)** أي الفهم **(في البهيمة مع تماثل الجواهر)** كلها إنساناً كانت أو بهيمة، لأن كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير، والروح أيضاً جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات، فلا قصور من جهة

(١) قوله: **(سواء سيان)** كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع الناسخ بينهما، كتبه مصححه.

القائل (و) مع (**أن كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً**) والله قادر على كل شيء، فهو قادر على إعطاء البهيمة الفهم، ففيها استعداد الفهم أيضاً، فلا وجه لإبداء مانع عدم الفهم فيها (**محل تأمل فتأمل**) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي، وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا والمجوزون تكليف الغافل (**قالوا: أولاً: كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وإيلاؤه**) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (**قلنا**) لا نسلّم أن اعتبار الطلاق تكليف، بل (**هو من ربط المسببات بأسبابها**) فإنه إذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (**كالصوم**) يجب في الذمة جبراً (**بشهود الشهر**) وإن لم يكن مكلفاً بالأداء كالحائض لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها، فلو وطئها لم يأثم، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا بأس بالتزام ذلك، فإنه كالنائم عند العليم الخبير، إلاّ أن السكر محرم أفضى إلى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (**أقول: يشكل بصحة إسلامه**) ليس الإشكال فيه من جهة أنه لو صح منه كان آتياً للفرض فيصير مكلفاً، كيف وأنه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح إسلامه مع عدم الوجوب عليه، بل لأن الإسلام اعتقاد وإقرار، والاعتقاد لا يتصور منه، فإنه فرع العقل، إلاّ أن يقال: يصح الإسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة، والذي لا عقل له يصح قضاء فقط، وليس في الإقرار إشكال، وهو ممكن منه فتأمل (**والحق**) في الجواب (**أن السكران من محرّم**) ليس مكلفاً حقيقة، بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (**مكلف زجراً**) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لأجل الزجر (**فتصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما**) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما، ويؤاخذ بترك العبادات الواجبة (**فيلزمه الأحكام**) كلها دنيوية وأخروية، والسر فيه أنه إنما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعله باختياره، وكان يمكن أن لا يرتكبه، فلا يأتي بهذه القبائح، فالقبائح كلها باختياره حكماً، فسقط ما قيل إنه لا وجه للتكليف ولو زجراً، لأنه إن كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب، فتكليفه كتكليف الصاحي وإلاّ فلا وجه للتكليف، لأنه والميت والمجنون سواء (**إلاّ الردة لعدم القصد**) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد، فلا يتأتى ممن لا قصد له (**فكأنه لزوم**) لها (**لا التزام**) لها ولزوم الكفر ليس كفراً، بل التزامه، وإنما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الإسلام (**ترجيحاً لجانب الإسلام**) فإنه يعلو ولا يعلى، فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة، والحق أن هذا في القضاء فقط (**و**) قالوا ثانياً: قال الله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ**﴾ [النساء: ٤٣] [الجمعة: ١٠] (**الآية، فكلفوا حال السكر بالترك**) للصلاة، وهو حال عدم الشعور (**أقول**) لا نسلم أنه حال عدم الشعور (**بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان**) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة، فإن قلت: قد اعتبر الإمام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والأرض، ولا شعور في هذه الحال أصلاً أجاب بقوله: (**واعتبار أبي حنيفة**) رحمه الله (**عدم التمييز في الحد**) للسكر (**الموجب للحد احتياط**) منه، لا لأنه حقيقة عنده، وإنما احتاط فيه، لأن أمر الحد أهم (**لأن مبناه على الدرء**) ونحن مأمورون بأن ندرأه بإحداث الشبهات،

فاعتبر درجته الشديدة، فإن الضعيف قاصر من وجه، فإن قلت: إذا كان السكران فاهماً، فما معنى قوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] قال **(ومعنى حتى تعلموا)** ما تقولون **(حتى تيقنوا)** ما تقولون **(وهذا)** الذي ذكرنا **(لا تأويل فيه)** فإن العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير إلاّ مجازاً، وفي بعض النسخ: وهذا تأويل، ولا يظهر له وجه، ولعله من سهو الناسخ، إلاّ أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير، فإنه بالرأي حرام **(والقوم التزموا)** التأويل **(بأنه نهي عن السكر)** لا عن الصلاة في حال السكر، فالمعنى: لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر **(كقولهم: لا تمت وأنت ظالم: أي لا تظلم فتموت ظالماً، هذا)** فإن قلت: لا يساعده شأن النزول، فإن الخمر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير، قلت: المعنى نهي عن السكر وقت الصلاة، أي لا تسكروا وقت الصلاة، فتصلون وأنتم سكارى، ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة، وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلاّ في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر.

مسألة

(المعدوم مكلف خلافاً للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه أنه مكلف منجزاً، وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسره بقوله: **(والمراد منه التعلق العقلي)** أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف **(لا التنجيزي)** الشفاهي، قيل: الأشعرية يتفصون بهذا عما يرد عليهم إذا كان المعدوم مكلفاً، فالنائم أجدر بأن يكون مكلفاً، ويرد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شيء أو لا؟ وإن شئت قلت: هل مأمور أم لا، فعلى الأول: كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك، فإن المعدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه، وعلى الثاني: فالوجوب حادث فكذا الإيجاب، لأنه متحد معه فلا تكليف أزلي، وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف، وإذ لا تعلق في العدم فلا تكليف، وأما نحن فلا يرد علينا، لأنا نجوّز تعلق الأمر بالمعدوم، والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس، أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعدوم، وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع، كما روي عن الإمام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الأخيار الذي يعقد الأنامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله. قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا خلاف بيننا وبين الأشعرية أصلاً، فإن معنى تجويزهم التكليف للمعدوم، أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم، وبهذا المعنى النائم أيضاً مكلف عندهم، ونحن لا ننكر ذلك، فإن أراد هذا الحبر في التشقيق الوجوب الشفاهي نختار أنه ليس يجب على المعدوم، ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب، ولا يقتضي الإيجاب ذلك، فإن التغاير الذي بينهما يجوّز انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر، كيف: والوجوب عندهم هو معنى افعل مأخوذاً من التعلق بالمأمور، ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب، وأما الإيجاب فمعنى افعل من حيث هو قائم بالآمر، وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً، وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الأزل عندهم، وإن أراد الوجوب العقلي نختار أن المعدوم في الأزل يجب عليه المأمورات وجوباً

عقلياً لا منجزاً، والأظهر أن يقال: الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الأزل ولا استحالة وكذا حال النائم، والمنجزان ليسا في الأزل، كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز، التعلق المنجز فلا يتحقق إلاّ عند وجود المكلف، قوله: وأيضاً الخ. . .، فقد مر الجواب عنه بوجهين، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: وأما الوجوب السابق على الشرع، فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه، لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر، كيف والأمر قائم بذاته تعالى، ورد الشرع به أم لا، وإنما الشرع كاشف، فكذا العقل عندنا كاشف عن الأوامر في بعض الأحكام فتدبر، **(لنا وإلاّ)** يكن المعدوم مكلفاً **(لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق)** ولو عقلياً، وإذا لم يكن المعدوم مكلفاً لم يتعلق به في الأزل ولا موجود فيه حتى يتعلق به **(و)** التالي باطل، بل **(هو أزلي، لأن كلامه تعالى أزلي)** لأن كلامه صفة له تعالى، فيكون قائماً به، فيستحيل حدوثه **(لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وفيه ما فيه)** لأنه لا يتم على المعتزلة، فإنهم يقولون إنه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم، قالوا: ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ، فإن المتكلم مشتق من التكلم وهو خلق الكلام، والخلق صفته تعالى، ولا يلزم منه كون الكلام صفة، ولأنه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى، كذا في «الحاشية»، ولا يخفى على المستيقظ بأن مخالفة الحمقاء لا تضر التمامية، كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للريب والارتياب فيه، ألا ترى كيف قال الإمام أبو حنيفة: من قال بخلق القرآن فهو كافر، قالوا: وهو من الكفران لا من الكفر، وكيف صبر الإمام أحمد على أنحاء التعذيبات ولم يجر خلافها على اللسان فضلاً عن الإنكار، وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة، قام أحمد مقام الأنبياء؛ وسئل الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القرآن، هل هو خالق أو مخلوق، فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه إجماعاً قطعياً لا يضر مخالفة الحمقاء فيه، وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر، ثم بقي ها هنا سؤال هو: أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون تعلقه عقلياً، ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزاً، فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تنجيزاً، وقد صرحوا بكونه مدلولاً له، كذا في «الحاشية»، ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف، فكان في الأزل طلباً معلقاً به، فإذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تنجز الطلب الذي كان معلقاً، فإن التعليق بالأمر المحقق تنجيز، وهذا الطلب المحقق قالوا: مدلول اللفظي، وأما إحقاق الحق فسنذكر نبذاً منه في الأصول فانتظر فإنه يظهر لك أن اللفظي له نوع من الاتحاد مع النفسي، ولا ينافي ذلك الافتراق بحسب التعليق والتعلق فتدبر، المعتزلة **(قالوا)** لو كان التكليف قديماً **(يلزم أمر ونهي من غير متعلق موجود)** إذ قدم الأمر ولا مأمور **(وذلك سفه وعبث)** وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضاً، فإنه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في «صحيح مسلم» وغيره عن رسول الله ﷺ أنه كتب

في «التوراة» قبل أن يخلق آدم بأربعين سنة: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١﴾ [طه: ١٢١]، وهذا خبر من غير متعلق، وهو كذب فما هو جوابكم، فهو جوابنا **(قلنا: إنما يلزم ذلك)** أي السفه والعبث **(لو كان الطلب في الأزل تنجيزاً)** ولا نقول به **(أما لو كان ممن سيكون)** معلقاً على وجوده مع صفة التكليف **(فلا)** يلزم **(كأمر الرسول)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين **(في حقنا وبذلك اندفع ما قيل)** إنه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم، كيف لا و**(إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة أن الإضافة لا تتحقق بدون المضاف إليه)** والتعلق إضافة بين الآمر والمأمور **(وذلك)** الاندفاع **(لأن الامتناع)** المذكور **(في التعلق التنجيزي، وأما العقلي)** فلا يحتاج إلى تحقق المضاف إليه إذ ليس تعلقاً متحققاً بالفعل **(فيكفي له العلم فتدبر)** فإنه جليّ وينكر **(قيل)** في الجواب **(السفه والعبث من صفات الأفعال)** ولا يتصف بهما الكيف **(والكلام النفسي من الصفات)** دون الأفعال **(فلا يتصف بهما)** فلزوم السفه والعبث ممنوع **(أقول)** لا بل يتصف بهما بعض الصفات أيضاً، كيف لا و**(الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً، اعلم أن عبد الله بن سعيد)** القطان **(من الأشاعرة)** أي من أهل السنة والجماعة، وكان مقدماً على الأشعري **(ذهب مستخلصاً عن)** هذا **(اللزوم)** لزوم السفه والعبث **(إلى أن كلامه)** تعالى **(ليس في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما)** من الإخبار والاستفهام، بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات **(بل القديم هو الأمر المشترك)** بينهما **(والأقسام حادثة)** وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكموا بكون هذا الرأي مختاراً **(وأورد عليه أن هذه)** الأشياء من الأمر والنهي وغيرهما **(أنواع)** للكلام **(ويستحيل وجود الجنس إلاّ في ضمن نوع ما)** فلا يتصور قدم المشترك **(وأجاب)** عبد الله بن سعيد **(بمنع أنها أنواعه بل)** إنها **(عوارضه بحسب)** عروض **(التعلق)** وهو حادث **(ويجوز خلوه عنه)** وكان في الأزل غير متعلق فلا يكون فيه أمراً ونهياً، ويمكن الاستناد بأن كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنساً صادقاً على الحقائق المختلفة **(أقول)**: هذا الجواب غير تام، فإنا سلمنا أنها ليست أنواعاً لكن لا شك في أنها أقسام و**(وجود المقسم بدون)** وجود **(قسم مّا محال، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض)** وإذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض **(فيلزم عليه القول بوجود قسم مّا بدون هذه العوارض وهو)** باطل **(لا يعقل مع أنه)** يلزم خلاف الفرض إذ **(قال: إن القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر)** اعلم أن كلامه تعالى واحد أزلي لا اختلاف فيه في ذاته، ولا انقسام، بل إنما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات، وبما قال القطان إنه ليس في الأزل تعلق فلا تعدد ولا انقسام، نعم: هو صالح، لأن يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة، نعم لو كان كلياً صادقاً على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جداً، فحينئذٍ قوله: وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً ممنوع، وإن خصص بالمقسم الكلي فغير نافع، ولعل هذا هو معنى ما في «الحاشية» أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض، وها هنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال، فوجود المقسم بدون الأقسام فيما لا يزال محال، لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم مّا ولا يخفى أن قصد التخاطب

بالفعل البتة يستدعي وجود الأقسام، وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي إلاّ تحقق الأقسام فيه، والسر فيه أن التخاطب لا يكون إلاّ في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الأزل إلاّ بمعنى صحة الإفادة لا غير، وهو لا يستدعي الأقسام بالفعل، ولك أن تقول إنه سبحانه وتعالى يعلم في الأزل المكلفين بأعيانهم، وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أو لا يعلم، وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال أيضاً: لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل، فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسم مّا **(وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذٍ مكلفاً)** أي حين وجد الكلام ولم يصر أمراً ونهياً ولا شيئاً من الأقسام، **(إذ لا تعلق)** للكلام بفعل المكلف حينئذٍ، وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفاً عنده وهو فاسد، لأن اعتراض السفه والعبث إنما كان على تجويز تكليف المعدوم إذ عند إنكار ذلك لا توجه للإيراد، فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه، وقد كان القطان إنما قال هذا الكلام مستخلصاً عن الإيراد المذكور، إلاّ أن يقال: المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه، والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا، والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعليقي، كما قال مطلع «الأسرار الإلهية» لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين، فحينئذٍ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور، وحينئذٍ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً، وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة **(و)** المعتزلة **(قالوا)** لو كان الخطاب أزلياً **(يلزم قدم عدم التناهي)** فإن المعدومين غير متناه، فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب **(فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب)** أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات **(وإن التعدد)** العارض له **(بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتباري فإنه)** أي الخطاب **(صفة واحدة أزلية)** لا تعدد فيه **(كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات)** كانقسامها **(هذا)** فإن قلت: هب أن التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري، لكن التعلقات ليست اختراعية محضة، بل لها حظ من الثبوت الواقعي والإلزام كون الأوامر والنواهي اختراعية، فيلزم فيها التسلسل، قلت: معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لا، أن التعلق أمر موجود في التعين فتأمل، ثم الإشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة، فهم متناهون، وكذا التعلقات فتأمل فيه، وقالوا: ثانياً لو كان الكلام أزلياً لاستوى نسبته إلى الكل، والحسن والقبح عندكم شرعي، فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء، فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد، قلنا: لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان، بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة، فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض، وإنما يرد على الأشعرية فأجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة، وفيه أن تعلق الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح، وهذا مناف للحكمة فتأمل.

مسألة

(الفعل الممكن بالذات وفي العادة) احترز به عن المحال بالذات، فإن تكليفه غير صحيح والعادي إذ التكليف به غير واقع **(الذي تمت شرائط وجوبه)** احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه إذ ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد **(إذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه)** من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله **(عند وقته)** تنبيهاً على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت، أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة **(هل يصح التكليف به قال الجمهور: يصح)** التكليف به بل يقع**(خلافاً للمعتزلة والإمام)** في «الحاشية»، قال السبكي: الشرائط منها ما يتبادر الذهن إليه وقت سماع التكليف، كالعلم والحياة، وهذا هو الذي يخالف فيه الإمام، ومنها ما لا يتبادر، كانتفاء الإرادة لإيمان أبي جهل، وهذا لا خلاف فيه اهـ فعلى هذا لا خلاف في المعنى، فإنه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز، وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له **(وفي)** صورة **(الجهل)** من الآمر **(يصح)** التكليف **(اتفاقاً لا يقال)** كما قال في «التحرير» **(قد تقدم)** في مسألة امتناع التكليف بالمحال **(أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله)** تعالى **(أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط)** من شروطه **(من إرادة قديمة)** كما هو رأينا **(أو حادثة)**، كما هو رأي المعتزلة، فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت، وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه **(فحكاية الخلاف)** ها هنا **(مناقضة)** لما نقلوا هناك من الاتفاق **(لأنا نقول: الإجماع)** كان **(بالنظر إلى الإمكان الذاتي)** والصحة دون الوقوع **(كما يدل عليه كلام بعض المحققين)** في «شرح المختصر» **(عند نقل الإجماع حيث قال)**: الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع **(وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره، فالخلاف ها هنا في الوقوع)** للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه **(بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية)** واعلم أن في كلام ابن الحاجب ها هنا أيضاً وقع لفظ الصحة، فالمناقضة لازمة عليه، نعم: إرادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد، لكن دليل المخالفين يأبى عن هذه الإرادة، وقد قال في «شرح الشرح» عند نقل الإجماع بل على تحققه، والظاهر في «كلام شارح المختصر» أن ضمير أنه يرجع إلى ما علم الله يعني وإن كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممتنع، بالغير، لكن على صحة التكليف به انعقد الإجماع، ثم إنه لا يصح خلاف أحد ممن يدعي التدين، فضلاً عن مثل إمام الحرمين الذي له يد طولى في «العلوم الشرعية»، كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كأبي جهل، وكذا العاصي، وتنتفي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين، بل يصير تعرضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للمأمور به مرتكبين للمنهي عنه، وأيّ شناعة فوق هذه الشناعات، فالحق أنه لا خلاف فيه، هذا **(لنا لو لم يصح)** التكليف بما علم انتفاء شرطه **(لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن لا يوجد شرط)** من شروطه جوازاً مشعوراً للمكلف والتالي باطل، وكذا المقدم **(وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله)** فمنعوا بطلان اللازم **(وذلك)** الإنكار

(باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والإجماع نقله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله **(بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب)** بل علمه، وربما يمنع الإجماع على وجوب النية بأداء الواجب، فإن الحنفية يجوزون أداء الصوم بإطلاق النية ونية النفل، فإن قلت: لعل الإجماع كان قبل الحنفية والشافعية، قلت: لو كان قبل لعرفوه لأنهم أصحاب فحص عظيم وأما بعدهم فلا إجماع إلاّ بدخولهم. فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والعمري إجماعاً بلا ريب، وهذا القدر يكفينا في المطلوب، ثم ربما يورد إن أريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد الظن القوي، فلا نسلم امتناعه، إذ ظن وجود الشرط ممكن، وهذا أيضاً غير وافٍ لأن في أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة **(قالوا أوّلاً: ما عدم شرطه غير ممكن)** لأن وجود المشروط بدون الشرط محال **(والإمكان شرط التكليف)** فانتفى شرطه فانتفى التكليف، وهذا الاستدلال يرشدك أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقوعية **(قلنا)** إن أردتم أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فممنوع، فإن الضرورة قاضية بأن الامتثال من أبي جهل ممكن بالإمكانين، وإن أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلم، لكن لا ينافي الإمكان ذاتاً وعادة و**(الشرط)** للتكليف **(الإمكان العادي)** الأخص من الذاتي **(وهو لا ينافي الامتناع لغيره و)** قلنا **(أيضاً: منقوض بجهل الآمر بعد الشرط في الواقع)** لأن المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع **(إذ لا دخل للعلم في الإمكان والامتناع فإنه)** أي العلم بالإمكان والامتناع **(تابع للمعلوم)** لا أنه سبب كيف والإمكان لا يكون من الغير، فإذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف، فلا يصح التكليف به أيضاً، وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة، وقد مر الإشارة إليه، لكن لا يصح أن يكون المحال مكلفاً به في الواقع، إذ صحة الإيقاع من ضروريات كونه مطلوباً فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً: لو صح)** التكليف **(مع علم الآمر)** بانتفاء شرطه **(لصح مع علم المأمور)** بانتفائه **(لأن عدم الحصول مشترك)** ولا يتخيل المانع إلاّ هو ولم يبق على زعمكم **(واللازم باطل اتفاقاً)** إذ لا يصح مع علم المأمور **(قلنا)** أولاً: بطلان اللازم ممنوع، فإنه قد مر أن الإنسان لم يترك سدى، وقلنا ثانياً تنزلاً لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول **(بل لانتفاء الفائدة)** من التكليف وهو الابتلاء، ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء، فإن عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب وإلاّ لا، هذا: فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف.

مسألة

(إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام) أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله عنه، فإنه كان آمن وهو ابن سبع أو ثمان أو عشر سنين، والكل أحوال الصبا، وقبل رسول الله ﷺ، واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب، فإن النزاع إنما هو في صحة إيمانه في حق أحكام

الدنيا، ولم يثبت بعد، فإن قبوله عليه السلام إيمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم، وفي حق أحكام الدنيا ممنوع، وإنما يتم لو ثبت عدم توريثه أباه أبا طالب، وأيضاً: الدليل موقوف على كفر أبي طالب، وأما لو كان مسلماً فقبول إيمانه كرم الله وجهه تبعاً لأبيه لا يدل على القبول في نفسه، وأجاب المصنف عن الأول بأن صحة الإيمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر إلى قبلتنا بالإسلام وقبول سائر الأحكام، وردَّ بأن الصحة في أحكام الآخرة، كصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا، والخصم لا يسلم بل يفرق، والشاهد غير تام، لأن البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي، والجواب أن مقصوده أنه متى ثبتت صحة الإسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل ظاهراً، كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والإنكاح عامة في كل من صح إسلامه، فبعد ثبوت تصحيح إيمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح، هذا ما عندي، وأما الإشكال الثاني ففساده ظاهر، فإن أحاديث كفره شهيرة، وقد نزل في حق رسول الله ﷺ، في شأن عمه أبي طالب ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] كما في «صحيح مسلم» و«سنن الترمذي»، وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام الباقر كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام أن رسول الله ﷺ ورّث طالباً وعقيلاً أباهما، ولم يورث علياً وجعفراً، ولذا تركنا نصيباً في الشعب، كذا في «موطأ الإمام مالك»، ومن ها هنا بان أنه قبل في «أحكام الدنيا»، وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين، فلا يدل على التصحيح حال الصبا، ثم اعلم أن الاستدلال بصحة إسلام أمير المؤمنين مشكل جداً، فإنه سيجيء عن قريب قول البيهقي إن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق، وأما قبلها فكان المناط التميز، وكان إيمان أمير المؤمنين مكياً، بل إنه أول إيماناً عند البعض وإن كان غير صحيح عند الحذاق إلاّ الأولية في الصبيان، فإيمانه إيمان المكلف، فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام، بل الأحرى ما يجيء أن الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (**قال**) الإمام (**فخر الإسلام بثبوت أصل وجوب الإيمان**) عليه (**لا**) ثبوت (**وجوب الأداء**) فإن التكليف موضوع عنه (**فإذا أسلم وقع فرضاً**) مسقطاً لما في الذمة (**كصوم المسافر**) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الأداء لتفريغ الذمة، لأنها فرغت سابقاً (**فلا يجب تجديده بالغاً، ونفاه**) أي نفس الوجوب (**شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الأداء**) والشيء إنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (**وفيه نظر لأنا لا نسلم أن حكمه ذلك**) أي حكم نفس الوجوب وجوب الأداء (**بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب**) بحيث يمنع بعد الأداء عن توجه الخطاب، ثم إنه ليس لفخر الإسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب، وأما عدم وجوب التجديد، فلعله لأجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب، وأيضاً لا فرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه.

مسألة

(العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبيين سائرها لا يخلو عن إطناب مملّ **(إذ به الفهم)** لا بغيره **(وذلك متفاوت)** في الشدة والضعف **(ولا يناط)** التكليف **(بكل قدر)** من العقول، بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر معتدّ به **(فأنيط بالبلوغ عاقلاً)** أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل **(فالتكليف دائر عليه)** وجوداً وعدماً لا على كمال العقل ونقصانه، فإن من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين، كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة، والمشقة أمر غير مضبوط، فالحكم دائر عليه وجوداً وعدماً، وجدت المشقة أم لا **(قال البيهقي)** المحدث رحمه الله **(الأحكام)** الشرعية **(إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اهـ)**. هذا تأييد لإناطة الأحكام بالبلوغ، وإذا ثبت إناطتها بالبلوغ **(فلا يجب أداء شيء على الصبي)** ولو عاقلاً **(خلافاً لأبي منصور)** وهذا الإمام الشيخ علم الهدى الماتريدي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية» **(و)** خلافاً **(للمعتزلة في وجوب الإيمان)** أي وجوب أدائه **(فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه و)** خلافاً **(للقاضي)** الإمام **(أبي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى)** من الإيمان وغيره **(عليه إلاّ أن الأداء سقط بعذر الصبا)** لقصور البدن، ولعله إنما قال بالسقوط في غير الإيمان **(لنا أوّلاً قوله ﷺ**: «**رفع القلم)** أي الحساب والمؤاخذة **(عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)**» وأصحاب الإمام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الإيمان بالعقل وبأحاديث دخول صبيان الكفرة في النار، فإن قلت: فلم يعرض الإسلام على الصبي بعد إسلام الزوجة وليس واجباً عليه، وكذا لم يؤمر بأداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الأول بقوله: **(وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته لصحته لا لوجوبه)** فإن قلت: لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفر، فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج إلى العرض بل لا بد له من دليل؟ قلت: قد بينا أن سببية الإيمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضافرة، وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك، وأجاب عن الثاني بقوله: **(وضربه لعشر على الصلاة تأديباً)** أي ضربه لأجل التأديب لا لأجل التعذيب **(للاعتياد لا تكليفاً)** أي ضربه لأجل أن يعتادوها لا لأنهم مكلفون **(و)** لنا **(ثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه)** قال الإمام محمد: المراهقة إذا لم تصف الإيمان حين تسأل عنه لا ينفسخ نكاحها **(بخلاف البالغة)** فإنه ينفسخ نكاحها، فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالإيمان، ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلاً فإنه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع، ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه، فإن مشايخنا مثل الإمام فخر الإسلام وغيره استدلوا على أن مذهب أئمتنا ذلك، والدليل يدل عليه، ثم إنه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحاً، فعلم أنها نهيت عن الكفر صريحاً، وبعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام صرح أيضاً بأن الكفر محرم على الصبي، وهو مكلف بالكف، وعلى هذا ينبغي أن تعصى في صورة عدم الوصف أيضاً، وينفسخ النكاح

أيضاً، والذي يظهر لهذا العبد أن الصبي مكلف بالإيمان، لكن لا كل صبي، بل صبي بلغ تمييزه إلى حد النظر الصحيح، وهذا الحد غير مضبوط كما سبق، فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالإيمان للشبهة في البلوغ إلى حد التمييز، وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين. وأما حالها في الآخرة فموكول إلى الله، فإن بلغت في علمه حد التكليف يعذبها وإلاّ لا، وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة، فحكم بانفساخ النكاح، فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالإيمان عند أئمتنا أصلاً فتدبر (**أقول: وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب**) للإيمان (**عن العاقلة**) والجواب أنه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الأداء فأما نفس الوجوب فإن كان فلا يضرنا (**ولنا على القاضي**) خاصة (**أنه لو كان**) كل من الحقوق الإلهية (**واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج**) كما هو مذهبه (**لكان**) الصبي (**الآتي**) به (**مؤدياً للواجب**) لأنه صار مرخصاً في لزوم الأداء بعذر (**كالمسافر إذا صام، واللازم**) هو كونه مؤدياً للواجب (**باطل اتفاقاً**) فإن قيل: يجوز أن يكون رخصة إسقاط فلا يكون الآتي بها مؤدياً للواجب، قلت: إذا كان رخصة إسقاط فهي غير واجبة عليه، بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره، كما نقلنا عن البيهقي، وإنما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا، وأيضاً قال في الجواب (**وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق**) في الإتيان وفيها يأثم في الإتيان كصلاة المسافر إذا أتمها فتدبر.

مسألة

(**الأهلية**) هي كون الإنسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (**كاملة بكمال العقل والبدن**) أي كونه عاقلاً بالغاً (**فيلزم وجوب الأداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل**) فإن بدنه قاصر (**والمعتوه البالغ**) لقصور عقله (**والثابت معها**) أي القاصرة (**صحة الأداء**) لا وجوبه كما قد مر (**والتفصيل في الصبي**) ويقاس عليه المعتوه (**أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله**) وهو ما روعي فيه جانب الشرع (**وهو ثلاثة حسن محض**) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (**وقبيح محض**) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (**وبين بين**) أي أمر قد يحسن وقد يقبح (**وإما حق العبد**) وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في تشريعه (**وهو أيضاً ثلاثة: نافع محض**) في الدنيا (**وضارّ محض**) فيها (**ودائر بينهما**) قد ينفع وقد يضر (**الأول كالإيمان**) فإنه حسن محض (**لا يسقط حسنه وفيه نفع محض، لأنه مناط سعادة الدارين**) أما السعادة الأخروية فظاهرة، وأما سعادة الدنيا فلأنه يصير بالإيمان معصوم الدم والمال ومعززاً بين الأنام، وإذا كان نافعاً محضاً (**فيصح منه**) قياساً واستحساناً، لأنه محل الرحمة، فيصح ما فيه نفعه، وإن قيل: لعلّ الشرع لم يعتبره وجعله كلا إيمان قال: (**والحجر من الشارع لم يوجد ولا يليق به**) فإن الحكيم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين، فإن قلت: فيه ضرر أيضاً من حرمان الميراث إذا كان المورث كافراً، وفرقة النكاح إذا كانت الزوجة كافرة، أجاب بقوله: (**وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح**) ليس مبنياً على الإيمان، بل (**لكفر القريب والزوجة**) فإن كفرهما مع

إيمانه الموجب للتباغض الديني أوجب ذلك، وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف إلى أقرب الأسباب فليس عاماً، بل فيما إذا كان الأقرب صالحاً وها هنا الإيمان غير صالح لنسبة المضار إليه فلا تضاف الفرقة إليه **(ولو سلم)** أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه **(فهو بالتبع)** وأما بالذات ففيه سعادة أبدية **(وكم من شيء يثبت تبعاً)** لشيء و**(لا)** يثبت **(قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق)** عليه، ولا يملك الصبي العتق قصداً، ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير، وجواب آخر أنّا لا نسلم أن هذا ضرر، فإن قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير، وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر **(والثاني)** أي القبيح المحض **(كالكفر والقياس أن لا يصح لأنه ضرر محض)** والصبي محل الشفقة **(وعليه الشافعي وأبو يوسف)** فأبو يوسف في تصحيح الإيمان موافق للإمام، وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي **(لكن يصح)** كفره **(استحساناً عندنا)** وهذا الخلاف إنما هو في حق أحكام الدنيا **(وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقاً)** حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقاً، والمشهور في تفسير الأحكام الآخروية التعذيب في الآخرة، وهذا شيء عجاب، فأيّ مرحمة في التعذيب مدة لا تتناهى، وعدم تجويز الفرقة أو حرمان الميراث، وأيضاً كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة، فينسبون إلى الإمام التوقف، وإلى الأشعرية العفو لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وهذا ينافي الاتفاق إلاّ أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الأم وهذا غير بعيد في قول الإمام لما مر أنه لا عذر لأحد في الجهل بالخالق، لكن يأبى عنه استدلال الأشعرية، وروي بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبتلي بالنار إياهم ويأمرهم الدخول فيها: فمن أطاع يجدها برداً ويعفو عنه، ومن لم يطع يعذبه، فلا اتفاق أيضاً، ولعله أراد اتفاق أبي يوسف والشافعي معهما **(وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً)** قبيح دائماً وقد قام به فجعله شقياً **(فلا يسقط بعذر غير مسموع)** هو كونه محلاً للرحمة لأجل الصبا فإن هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلاً للرحمة لأن الرحمة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيداً وإذا صح كفره واعتبر شقاوته **(فتبين امرأته)** المؤمنة **(ويحرم الميراث بالردة)** فإن قلت فلم لم يقتل بالردة قال **(وإنما لم يقتل)** به **(بل قيد لأنه ليس)** القتل للمرتد **(بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من أهلها)** وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في «الصحيحين» فإن قلت فلم لم يقتل بعد البلوغ قال **(ولا)** يقتل **(بعد البلوغ)** أيضاً **(لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء)** فمن قال بإسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة إسلامه فكفره لا يكون ردة **(فأورث)** الاختلاف **(شبهة)** في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سبباً وإلاّ لزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وها هنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عوده لكان له وجه وكفى فتدبر. **(والثالث)** وهو الدائر بين الحسن والقبيح **(كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فإنها مشروعة في وقت)** كما عدا الأوقات المكروهة

(دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الأداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن **(يصح مباشرته)** إياها أي بعضها فإنه لا يصح اعتياده للجهاد **(للثواب والاعتياد بلا عهدة)** عليه في الإفساد لأنه ليس محلاً للتكليف **(فلا يلزم)** عليه **(بالشروع ولا)** يلزم القضاء **(بالإفساد ولا)** يلزم **(جزاء محظور إحرامه)** بالجناية عليه **(بخلاف ما كان مالياً)** أي من العبادات المالية **(كالزكاة لا تصح منه لأن فيه ضرراً)** مع عدم الوجوب وأنه ممنوع عن التبرعات المالية **(والرابع)** وهو حق العبد النافع المحض **(كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا إذن وليه لأنه نفع محض)** والولي إنما جعل ولياً لئلا يستضر بالغرامات فتخص الحاجة إليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه إليه فيصح من غير إذنه **(ولذلك)** أي لأجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير إذن الولي **(تجب أجرة الصبي المحجور)** إذا استأجر نفسه وفرغ من العمل **(مع بطلان العقد)** الذي عقده **(إذا كان)** الصبي **(حراً)** لأن بطلان عقده إنما كان لاحتمال أن تضره المشقة، فإذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا، فوجب الأجر المسمى دون أجر المثل **(وأما العبد)** المحجور إذا أجر نفسه **(فيجب له الأجر بشرط السلامة)** بعد الفراغ من العمل لما بينا **(فلو هلك)** في هذه الإجارة **(فالقيمة)** واجبة **(لا الأجر)** لأن المستأجر يصير غاصباً بالاستخدام من غير إذن السيد، فإذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان، فظهر أنه استخدم ملك نفسه، فلا أجر **(و)** لذا **(استحق)** الصبي **(الرضخ)** بالخاء المعجمة، وهو مال أقل من السهم من الغنيمة **(مع عدم جواز شهود القتل)** أي القتال **(بدون الإذن بالإجماع)** لأن عدم جواز الشهود إنما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه، وأما حال أخذ الغنيمة فنفع محض **(والخامس)** وهو الضار المحض **(كالطلاق ونحوه، فلا يملكه ولو بإذن وليه، كما لا يملكه عليه)** أي على الصبي **(غيره)** فعلى هذا امرأته ليست محلاً للطلاق، قالوا: لأنه لما كان ضاراً بالقطع، وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانضمام رأيه، ولا اندفاع ها هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه **(قال)** الإمام **(شمس الأئمة)** السرخسي: **(زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم)** أي حكم الطلاق **(غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق)** بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية **(وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح)** فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق **(ولا ضرر فيه)** أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي، بل في عدم الملك ضرر **(وإنما هو في الإيقاع)** فإنه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للإيقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة، فحينئذٍ لا ضرر في الإيقاع **(فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر كان صحيحاً)** هذا أشبه بالصواب والله أعلم بأحكامه. فإن قلت: فإذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلاً فلم يملك القاضي إقراض ماله من المليء، فإنه متبرع لا نفع فيه أصلاً؟ قال: **(وإنما يجوز إقراض القاضي ماله من المليء)** لا لأنه تبرع، بل **(لأنه حفظ)** له، لأنه في يد ضمين، فلا احتمال للهلاك **(مع قدرة الاقتضاء بعلمه)** فلا احتمال للجحود، وها هنا بحث: فإن احتمال الجحود وإن انسد لكن ها هنا احتمالات أخرى، كانعزال القاضي أو

إفلاس المديون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك، قال مطلع الأسرار الإلهية الربانية: لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء فافهم **(بخلاف الأب)** فإنه لا يملك إقراض مال ابنه الصغير **(إلاّ في رواية)** وجهها أنه نوع من الحفظ، لأنه يصير في يد ضمين قادر على الأداء، وجه الأولى أنه يحتمل الهلاك بالجحود، بخلاف القاضي فإن علمه ملزم فلا يضر الجحود و**(السادس)** وهو الدائر بين الضرر والنفع **(كالبيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع)** لاحتمالها الاسترباح **(مشوب باحتمال ضرر)** لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب، فلم تفوض إليه هذه لعقود مرحمة له لئلا يقع في ضرر، بل أولى عليه من هو أشفق به **(فبانضمام رأي)** هذا **(الولي يندفع)** ذلك **(الاحتمال)** من الضرر **(فيملك)** هذه العقود **(معه ثم عند)** الإمام **(أبي حنيفة لما انجبر القصور)** الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته **(بالإذن)** الصادر من الولي **(كان كالبالغ)** في نفاذ التصرفات **(فيملك)** العقود **(بغبن فاحش مع الأجانب)** باتفاق الروايات، كالبالغ **(و)** مع **(الولي في رواية)** وفي أخرى لا يملك، لأن الولي حينئذٍ متهم في الإذن، لجواز أن إذنه كان خداعاً منه لأخذ ماله ولا كذلك في الأجنبي **(وعندهما لا يجوز)** العقود مع الغبن الفاحش **(وقولهما أظهر)** لأن الإذن إنما اعتبر شرعاً ليأمن عن الضرر، فلما عقد مع الغبن علم أن إذنه لم يقع في محله والعذر له أن الإذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر، والله أعلم بأحكامه. ثم ها هنا عوارض على الأهلية ذكرها مشايخنا الكرام، والمصنف أهمل الأكثر منها، وأشار إلى البعض في الجملة، وأنا أذكرها لشدة الحاجة في استخراج الأحكام إلى معرفتها.

العوارض المعترضة على الأهلية سماوية ومكتسبة، أما المكتسبة فمنها الجهل، وهو على أنواع:

الأول: الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار، وهو جهل الكافر لا يكون عذراً بحال، بل يؤخذ به في الدنيا بالإذلال بالقتل والنهب والاسترقاق، أو أخذ الجزية، وبعد قبولهم تكون حجتهم دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزاً لا كالربا، فإنه محرم في الأديان كلها بالاتفاق، فلا يحد شاربهم، ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، كأن الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط، تقوم الخمر في حقهم، فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ إلاّ بترافعهما إلينا، ويثبت نسب الأولاد منها، ويجبر على إعطاء النفقة والمهر ويصير محصناً بالوطء إذا أسلم بعده، وقالا: لا ينفذ ويفسخ جبراً، ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا إحصان لأن ديانتهم وإن منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً، بل يبقى الحكم الأصلي، والحكم الأصلي في المحارم الحرمة، فتبقى كما كانت في الربا، وهو الأشبه.

الثاني: الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً، لكن المكابرة فيه

أقل منها في الأول، لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة إلى الكتاب أو السنة، وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الأهواء، كالمعتزلة والروافض والخوارج، وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا نتركهم على جهلهم، فإن لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالإسلام فإن غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً، ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث، إذ لا جناية في هذا القتل، ويؤخذون بقصاص وحدٍ، إلاّ أنه إذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم، فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال، ولا يحرمون عن الميراث، ولا يضمن مالهم بالأخذ حال القتال والاستعمال والضياع، وأما إن كان قائماً يجب الرد.

الثالث: جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي، لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع، وحكمه أنه وإن كان عذراً في حق الإثم لكن لا يكون عذراً في الحكم، حتى لا ينفذ القضاء به، فلا يصح بيع مذبوح متروك التسمية عمداً، ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثاً الناكحة زوجاً آخر غير الذائقة عسيلته، كما حكي عن سعيد بن المسيب.

الرابع: جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساغ، كالمجتهدات، وهو عذر البتة، وينفذ القضاء على حسبه.

الخامس: جهل نشأ عن شبهة وخطأ كمن وطىء أجنبية بظن أنها زوجته، أو وطىء جارية ابنه أو زوجته، وهذا عذر في حق سقوط الحد.

السادس: جهل لزمه ضرورة بعذر، وهو أيضاً عذر، كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الإسلام، فلا يحد بالشرب، وللجهل أحكام بحسب الإثم، وسيجيء إن شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلاً. ومنها: السكر، وهو إما من مباح، كما إذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن، أو بالخمر المشروب وقت الإكراه والمخمصة، وحكمه حكم الإغماء الذي سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما من محرم كالخمر المشروب في غير حال الضرورة، وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال، فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه، ويصح يمينه وظهاره إلاّ عبارة الردة، إذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد، ورأيت في بعض كتب الفقه إلاّ الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، فإنه يؤخذ به السكران أيضاً، وعليه الاعتماد للفتوى، ويؤخذ بالأقارير إلاّ الإقرار الذي يصح فيه الرجوع، كالإقرار بالزنا، وشرب الخمر، لا الإقرار بالقتل والقذف، فإنه يقتص ويحد، كما إذا قامت البينة على ارتكاب الزنا حال السكر، لكن يحد حال الصحو، ومنها: الهزل، وهو التلفظ بكلام لعباً، ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي، والهزل، إما في إنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات، فالأول على أنواع: منها ما يحتمل النقض، كالبيع، فالهزل إما في أصله أو قدر البدل أو جنسه فإن كان في أصله، فإن اتفقا على الإعراض فالعقد تام، وإن اتفقا على البناء فالعقد غير تام، بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد، فإنهما قد رضيا بالسبب دون الحكم أبداً كما في الخيار المؤبد، فأيهما

إن أبطل بطل، وإن أجاز جاز في ثلاثة أيام عنده، وفي أي وقت شاء عندهما، وينبغي أن لا تصح الإجازة عند زفر، وإن اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل، إذ الأصل فيه أن يكون صحيحاً، وعندهما للهزل، إذ الموجود لا يبطل إلاّ بمبطل، ولا مبطل ها هنا، إذ السكوت ليس إعراضاً، والعذر له أن الإقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتأمل، وإن اختلفا في البناء والإعراض أو البناء والسكوت، أو السكوت والإعراض، فعنده القول قول من يوجب الصحة، لأن الصحة أصل، وعندهما القول قول المواضعة، لأنها أصل عندهما، وفي «التحرير» صور الاتفاق ستة، إعراضهما وبناؤهما وسكوتهما وإعراض أحدهما مع بناء الآخر أو مع سكوت الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر، وصور الاختلاف اثنتان وسبعون، فإما أن يدعي إعراضهما أو بناؤهما أو سكوتهما أو إعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوته أو بناء نفسه مع إعراض صاحبه أو سكوته أو سكوت نفسه مع إعراض صاحبه أو بنائه فهذه تسعة، وإذا أخذ كل واحد منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين، هذا: والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل، وإن كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها، لأنه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الأقل يلزم اشتراط ما ليس بثمن في العقد فيفسد، وحينئذٍ يلزم إبطال الأصل للوصف وعندهما للهزل، إلاّ في صورة الإعراض منهما، إذ الهزل أصل لا يهدر إلاّ بمبطل، وإن كان الهزل في جنس الثمن بأن وضعوا أن يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق، لأنه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل، بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه، لأنه إذا عمل بالهزل يبقى البيع بأقل الثمن والزيادة وإن كان شرطاً فاسداً إلاّ أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض، فإما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلاً، فلا يؤثر فيه الهزل، كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة، والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها بجامع أنها إنشاءات لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعاً، كالنكاح، فإن كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم، وإن كان في القدر فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى لازم، وإن اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق، أما عنده فلأنه يمكن العمل بالهزل ها هنا، لأن الأقل يكون مهراً، والزائد شرطاً فاسداً لا يفسد به النكاح، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الإمام محمد لما بينا، وفي رواية الإمام أبي يوسف المسمى، وفي «التحرير» وهو أصح، لأن العقل لا يجوّز أن يصر العاقل على الهزل، فكأنهما بدآ بالعقد الجديد، وعندهما الاعتبار للهزل، لأنه هو الأصل عندهما كما مر، وإن كان في الجنس فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى اتفاقاً أو على البناء، فمهر المثل اتفاقاً لأنه لا مسمى حينئذٍ، فبقي النكاح بلا بدل، وفيه مهر المثل، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الإمام محمد، والمسمى في رواية الإمام أبي يوسف، وقد تقدم الوجهان، أو يلزم فيه المال، ويكون مقصوداً من العقد، كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال، فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى، لأنه

غير قابل لخيار الشرط عندهما، وعنده يتوقف على اختيارهما إن بنيا إذ يصح خيار الشرط عنده فيهما، وإن أعرضا بطل الهزل وتم العقد، وإن سكتا أو اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما، لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق، والثاني: أي الإخبارات لا صحة لها أصلاً، لأن الهزل قرينة على عدم المحكى عنه، وإنما كان الحجة باعتباره فلا تصح الإقرارت أصلاً والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضاً إلاّ أنه يكفر بالهزل لا لتبدل الاعتقادات، بل لأن الهزل استخفاف بالدين، هذا: ومنها السفه، وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله، وهو لا يمنع التكليف، لأنه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به، إلاّ أنه يمنع المال إلى أن يبلغ مظنة الرشد عنده، وهي سن الجد خمس وعشرون سنة، وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم، ثم عندهما يجب النظر له، فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف، ويتحجر بنفسه عند الإمام محمد والإمام يقول ليس هو محل النظر، فإنه يضيع العقل الذي أعطاه الله تعالى ولا يستعمله، وأيضاً فيه إهدار آدميته وإلحاقه بالحيوانات فلا تحجر، وفي «التحرير» الأشبه قولهما، لأن في منع المال دلالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر أبلغ، ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما، ومنها السفر، وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب، إلاّ أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً، كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح إلى ثلاثة أيام وغير ذلك.

مسألة

(سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية، كسفر البغاة وقطاع الطريق **(لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة)** الشافعي ومالك وأحمد، فعندهم يمنع الرخصة، وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد إلاّ من الروافض **(لنا الإطلاق)** أي إطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية، والمطلق يجري على إطلاقه إلاّ لضرورة، وليست قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ وهو أعم من كونه للمعصية أو للطاعة ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي فواجب عليه عدة من أيام أخر **(وفي «صحيح مسلم» عن ابن عباس رضي الله عنهما: فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر)** وهو مطلق **(ركعتين)** اتباع الأئمة الثلاثة **(قالوا: الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية)** فإن المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرفاهية **(كالسكر)** من المحرم لا يكون سبباً لنعمة الترفيه **(قلنا)** مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية، لكن المعصية **(ليست إياه)** أي السفر **(بل مجاورة له)** ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة، والسبب هنا نفس السفر، لا مع كونه معصية **(فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة)** فإنها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب **(بخلاف السبب المعصية)** نفسها **(كالسكر بشرب المسكر المحرم)** فإنه لا يصلح سبباً للنعمة، وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يبتني عليه بعض العبادات، كالجهاد والحج وغيرهما، وأكثر أمور

المعاش كالتجارة ونحوها، وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الأغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف، وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير، فلا تبطل سببيته بعروض معصية مجاورة له بتقصير من المكلف، ولا يبطل الخير بمجاورة الشر، وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية، بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال، فلا يرد أن إناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يليق، وشدد وادعى أنه لا نظير له، وقالوا أيضاً: قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] أي في أكل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي، فيعمم في غيره بالقياس، قلنا: تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الأكل ولا عاد على غيره من المضطرين بأخذ ميتتهم، على أنه لا يصح القياس، فإن هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره، بل إن أفاد ذلك فللحرمة الأصلية، فلا وجه للقياس عليه، على أن الإطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر، ومنها الخطأ، وإنما صار مكتسباً لأنه حدث من عدم التثبيت الذي هو من تقصيره.

مسألة

(**المؤاخذة بالخطأ جائزة عقلاً**) أي العقل لا يأبى عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ (**خلافاً للمعتزلة لنا**) أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذة بالخطأ قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ۝ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥ - ٢٨٦] ولو لم تصح المؤاخذة عقلاً لما مدحوا بهذا السؤال، لأنه حينئذٍ سؤال بما يستحيل (**والسؤال بما يستحيل باطل**) المعتزلة (**قالوا: المؤاخذة**) إنما تكون (**بالجناية وهي بالقصد**) ولا قصد في الخطأ فلا جناية، فلا مؤاخذة فيه (**قلنا**) لا نسلم أنه لا جناية فيه بل فيه جناية (**بعدم التثبت والاحتياط الواجبين**) والخطأ لما كان مسبباً عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار هو أيضاً جناية، فتجوز المؤاخذة به أيضاً، ولسنا نقول: إن المؤاخذة بعدم التثبت فقط، بل بفعل الخطأ، حتى يرد أن النزاع حينئذٍ لفظي، بل المؤاخذة به لكن لكونه مسبباً عن فعل اختياري فتدبر، ثم الخطأ وإن كان جناية كما بينا (**إلاّ أن فيه شبهة العدم**) أي شبهة عدم الجناية، ولذا لا يؤاخذ به في الإثم سمعاً، كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه» (**فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص**) لأنهما يسقطان بالشبهات (**دون ضمان المتلفات**) خطأ (**من الأموال**) فإنه يؤاخذ به جبراً للمتلف، لا لكونه جناية، ألا ترى أنه يجب على الصغير، ولما كان نوع جناية والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه، بل وجبت الكفارة، وأما الدية فجزاء المحل (**ويقع طلاقه عندنا**) وكل إنشاء لا يحتمل الفسخ (**خلافاً للشافعي**) رحمه الله (**لأن اعتبار الكلام**) إنما يكون (**بالقصد ولم يوجد**) في الخاطىء فلا اعتبار لكلامه (**كما في النائم**) فلا يقع (**قلنا**) نعم اعتبار الكلام بالقصد، لكن (**الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي**) فلا تناط الأحكام على قصد المعنى (**فأقيم تمييزاً لبلوغ مقامه**) أي القصد لأنه مظنة القصد، وإذا كانت المظنة موجودة لا

ينتفي الحكم، وإن كانت الحكمة منتفية **(بخلاف النوم)** فإن تمييز البلوغ منتف فيه، ثم لا يخفى أن هذا إنما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء، لأن القصد أمر مخفي فلا بد من اعتبار المظنة، وأما الخبير العليم فيعلم القصد، وليس هنا دليل على اعتبار المظنة وإلغاء الحكمة، وسيجيء ما يشيد أركان هذا، ومنها: الإكراه، وهو وإن كان عارضاً على الأهلية مكتسباً لكنه من الغير.

مسألة

(الإكراه ملج وهو بما يفوّت النفس أو العضو) إن لم يفعل الفعل المكره عليه **(وغيره)** وهو الإكراه بغير ما يفوّت النفس. والعضو **(غيره)** أي غير الملجىء **(كالحبس والضرب وهو)** بنوعيه **(لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه، وبنقيضه مطلقاً، وقال جماعة)** يمنع الإكراه التكليف **(في الملجىء)** منه **(دون غيره، وقالت المعتزلة: يمنع)** الإكراه التكليف في الملجىء بعين المكره عليه وبنقيضه، ويمنع **(في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه)** أي لا يمنع في نقيض المكره عليه **(لنا أن الفعل)** المكره عليه وكذا ضده **(ممكن)** في ذاته كما كان قبل أيضاً **(والفاعل متمكن)** عليه **(كيف لا)** يتمكن **(و)** الحال **(أنه يختار أخف المكروهين)** من الفعل وما هدد به، فإن رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وإن رأى ما هدد به أخف منه اختاره، فالفاعل قادر فيصح التكليف **(ولذا قد يفترض ما أكره عليه)** والافتراض نوع من التكليف **(كالإكراه بالقتل على شرب الخمر)** فإنه حينئذٍ يفترض عليه الشرب **(فيأثم بتركه و)** قد **(يحرم)** ما أكره عليه **(كعلى قتل مسلم ظلماً)** أي كالإكراه على قتل مسلم ظلماً، فإنه لا يحل بحال **(فيؤجر على الترك)** لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه **(كعلى إجراء كلمة الكفر)** أي كما يؤجر في الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان إذا كف عنه، لكن لا يأثم ها هنا إن فعل، وإن كان حراماً، لأنه عومل به معاملة المباح كما قد مر، ويأثم في صورة الإكراه على القتل بفعل الحرام **(وقال المفصلون)** بين الملجىء وغيره **(المكره عليه واجب الوقوع)** لأن المكره ألجأ الفاعل إلى الفعل **(وضده ممتنع)** وقوعه **(والتكليف بهما محال قلنا)** لا نسلم أن المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات، بل الوجوب فيه، وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع، كما في القتل وشرب الخمر، وقد يكونان بالعقل، فإن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف و**(الإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختيار)** للفاعل **(بل هو مرجح)** لجانب الفعل أو الترك **(لا موجب فتأمل)** فإنه دقيق **(وقالت المعتزلة)** لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه **(إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعي الإكراه، لا لداعي الشرع)** فلا إخلاص **(فلا يثاب عليه)** ولا امتثال **(فلا يصح التكليف به)** لانتفاء الفائدة **(بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه)** وكلف به **(فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع)** حيث صبر على التعذيب في سبيل الله **(قلنا)** قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه و**(صحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية)** أي كونه مقدوراً **(والقدرة على الشيء قدرة على ضده)** فالقدرة على

الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه، فصار المكره عليه مقدوراً، وكل مقدور يصح التكليف به، هذا ولعله غير واف فإن الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورد بل أحدث مانعاً آخر وهو انتفاء فائدة التكليف، وهو الامتثال مع الإخلاص في النية، وهذا غير دافع له، بل الصواب في الجواب أنّا لا نسلم الإتيان بعين المكره عليه لداعي الإكراه لزوماً، فإن الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل إلاّ لداعي الشرع والعمل بالنية، والعالم هو الله تعالى، فتأمل فهو الأحق بالقبول والتفصيل في الإكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل أو يمكن الأول هو الأقاويل فإن الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي إخبارات أو إنشاءات، فالإخبارات لا تفيد الحكم في كلا نوعيه، لأن الحجية فيها باعتبار المحكى عنه، والإكراه قرينة ظاهرة، على أنه لا يقصد المطابقة، والإنشاءات إما أن لا تقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الإكراه، لأنه لما لم يؤثر الهزل مع أنه لا اختيار للحكم فيه، فالأولى أن لا يؤثر الإكراه مع أن فيه اختياراً فإنه إنما أكره عليه بإيقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق، وهو قد قصد المكره عليه إبقاء لنفسه وبدنه، فتأمل فيه فإنه محل تأمل، وإما أن تقبل الفسخ كالبيع والإجارة ونحوهما فهي تفسد، والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينظر إن كان جعله آلة يغير محل الإكراه أو لا يغير، فإن غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الإكراه على قتل المحرم الصيد فإنه وإن كان يصح جعله آلة إلاّ أنه يغير محل الإكراه، فإنه لو جعل قاتلاً، لكان هذا القتل جناية على إحرامه دون إحرام القتال، وكان الإكراه بالجناية على إحرام المكره، فحينئذٍ يقتصر عليه ويلزمه الجزاء، وإنما يجب الجزاء على المكره لأنه جنى جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد، كما إذا أكره على تسليم المبيع بعد الإكراه على البيع، فإنه لو جعل الفاعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصباً لا تسلماً للمبيع، ومحل الإكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكاً فاسداً، كما في البيع الفاسد فتأمل فإنه موضع أشد تأمل، وإن كان جعله آلة لا يغير محل الإكراه ينسب إلى المكره ويلزمه العهدة، ويجعل الفاعل آلة، كما إذا أكره على قتل إنسان مسلم، فالقصاص على الملجىء دون القاتل، وكما إذا أكره على إتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف، وكالإكراه على الإعتاق فإنه من حيث صدر منه إنشاء التصرف لا يصح جعله آلة، إذ ليس يملك أحد أن يعتق عبد غيره، ومن حيث إنه مزيل للملك إتلاف، ويصح جعله آلة، فجعل آلة، ويجب الضمان على الملجىء، وعلى هذا فقس، وعند الشافعي رحمه الله: الإكراه قسمان: على الحق أو على الباطل، فإن كان على الحق كإكراه الحربي على الإيمان وإكراه الدائن المديون على البيع، فلا يؤثر فيه، ويثبت ما أكره عليه، وإن كان على الباطل فينظر إن كان يبيح الفعل المكره عليه فلا يثبت ما أكره عليه إن وجد نفاذاً على الملجىء، كما في الإتلاف ونحوه نفذ عليه، وإلاّ بطل، فالتصرفات كلها تبطل عنده إخباراً كان أو إنشاء قابلاً للفسخ أولاً، فإن الإكراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ، وإن كان لا يبيح نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه، كالإكراه

على القتل يقتص من القاتل، وإنما يقتص من الملجىء لأنه مسبب، فصار كأنه قتله اثنان، وكإكراه الرجل على الزنا، فيحد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا، وأما في أحكام الآخرة فالإكراه إن كان على الباطل فإن كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة والخمر فيؤجر على الفعل ويأثم بالترك، وإن كان لم يبح ولم يعامل الله معاملته أيضاً، بل بقي حراماً، كما كان قبل الإكراه يأثم الفعل ويؤجر على الترك، كالإكراه على القتل أو الزنا للرجل، وإن كان لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك، ولا يأثم بالفعل، كالإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان، أو تأخير الصلاة عن الوقت، أو الإفطار في الشهر المبارك، أو الجناية على الإحرام، أو إكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك، والإكراه على إتلاف مال المسلم، فهو أيضاً باق على الحرمة، وعومل معاملة المباح، لكن قال الإمام محمد رحمه الله: أرجو أن لا يأثم بالإتلاف، وإن صبر كان شهيداً ومأجوراً، هذا كله في الملجىء، وأما في غير الملجىء فيأثم بنيته هذا، ولما كانت مسائل الإكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين، أورد مسألته عقيب الإكراه متخللة بين العوارض فقال.

مسألة

(لا حرج) في الشرع **(عقلاً)** كما عند المعتزلة **(أو شرعاً)** كما عندنا **(وهو)** أي الحرج كلي **(مشكك)** بعض أفراده أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه، بل ما ثبت من الشارع اعتباره **(فلهذا)** أي فلأجل أنه لا حرج في الدين **(لم يجب شيء)** من الأحكام **(على الصبي العاقل)** لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل **(ولا على المعتوه البالغ)** لقصور العقل **(خلافاً لأبي زيد)** الإمام القاضي، لأن العبادات واجبة سقط أداؤها للضرورة **(و)** لأجل أن لا حرج في الدين **(لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس دون الصوم)** فإنه يجب قضاؤه، لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة، كذا في «الصحيحين». وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى، لأن الشهر عادة لا يخلو من الحيض، وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة، فتبلغ الصلاة كثرة في قضائها حرج عظيم **(و)** لأجل ذلك **(شرعت العبادات في المرض)** على حسب الطاقة **(قاعداً ومضطجعاً)** لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ عاد مريضاً فرآه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه فرمى به وقال: «صل على الأرض إن استطعت، وإلاّ فأوم إيماءً، واجعل سجودك أخفض من ركوعك» **(و)** لأجل ذلك **(انتفى الإثم في الخطأ مجتهداً)** وقد ثبت بإجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح، وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨] أي لولا سبق الكتاب بأن لا مؤاخذة في الخطأ في الاجتهاد لمسكم العذاب في أخذ الفداء والله أعلم بمراده **(و)** لذلك انتفى الإثم **(في النسيان)** لما روينا من قبل **(و)** لذلك **(انتفى أكل الصائم ناسياً)** فلا ينتقض به الصوم، ولا إثم أيضاً، لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» ولذلك (**خفف في السفر**) لأنه مظنة المشقة (**فشرعت**) الصلاة (**الرباعية ركعتين**) لما مر (**و**) شرع فيه (**مسح الخف ثلاثة أيام**) ولياليها: والأحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة، كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله ﷺ للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلة للمقيم (**و**) لذلك من عدم الحرج في الدين (**ثبتت الرخصة**) للمسافر (**بالشروع**) في السفر (**قبل تحققه**) والقياس يقتضي أن لا يرخص إلاّ بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام، لأن الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه، لكن لم يعتبره الشرع، وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج، والدليل عليه التوارث من رسول الله ﷺ ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (**ولو أقام**) المسافر (**قبل**) تمام (**المدة**) للسفر (**صح**) كونه مقيماً (**ولزمت**) عليه (**أحكام الإقامة**) من الأخذ بالعزيمة (**ولو**) كان (**في المفازة**) مع أنها ليست محلاً للإقامة (**لأنه رفع لها**) أي للرخصة، فإن سببها الذي هو السفر لم يتقرّر، فبإزالة نية السفر يصير مانعاً من إتيان سببها فلا تمنع المفازة، فإنها إنما تمنع لابتداء الإقامة دون بقائها (**وبعدها**) أي بعد مدة السفر (**لا**) تصح الإقامة (**إلاّ فيما يصح فيه**) من العمران (**لأنه رفع**) للسفر (**بعد تحققه**) وتجديد إقامة، فلا بد من موضع يصلح لابتدائها، هذا: وأما العوارض السماوية فمنها الصغر، فإنه إذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية، ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات، لأنه لجبر المتلف، ولا وجوب المؤونات من العشر والخراج وصدقة الفطر، ويؤديها الولي من ماله، ولا يصح إسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد، ولا اعتبار لردته لذلك، وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الإيمان عند الإمام، علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي وسائر مشايخ العراق، ويصح إيمانه باتفاق مشايخنا، ويصح أداء العبادات من غير لزوم، وتجب الغرامات والمؤونات، وتدفع عنه الأجزية، وبينونة المرأة الكافرة لإسلامه والمؤمنة للارتداد ليس لأجل الجزاء، بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح، ويعرض الإسلام على المميز عند إسلام زوجته دون غير المميز، بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمناً تبعاً لأحد الأبوين أو الدار، وكذا يصير مرتداً بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب، وكذا المميز الساكت تابع لأحدهما دون المظهر للإسلام أو الكفر.

ومنها: الجنون والعته، فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات، فيجب قضاؤها، وحد القلة في حق الصلاة ما لم يمتد يوماً وليلة، لأنه مظنة التكرار، وعند الإمام محمد إذا بلغ ستاً اعتباراً لحقيقته، وفي الصوم الشهر، وفي الزكاة والحج الحول، وعن أبي يوسف: الاكتفاء بالأكثر، والكثير منه مثل الصغر، إلاّ أنه يعرض على أبويه الإسلام عند إسلام امرأته، ولا يؤخر كما في الصبي، لأنه ليس له نهاية معلومة، والمسلم الذي جن بعد الإسلام يحكم بإسلامه أبداً ولا يتبع أحداً ولا يحكم بردته بردة أبويه، والعته مثل الصبا مع التمييز، فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي «التحرير» نقلاً عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً.

ومنها: النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة، وهو عذر في حق الإثم مطلقاً، وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فإن كان مع مذكر فلا عذر، كأكل الناسي في الصلاة، إذ هيئتها مذكرة، وصيد المحرم ناسياً، إذ الإحرام مذكر، وإن لم يكن هناك مذكر يكون عذراً، كالأكل في نهار رمضان ناسياً، وسلام المصلي في القعدة الأولى ناسياً، وترك التسمية عند الذبح ناسياً.

ومنها: النوم وهو فترة تعرض للإنسان مع بقاء العقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات واستعمال العقل، وعن الأفعال اختياراً، ولما لم يكن النائم فاهماً للخطاب أخر عنه، ولم تعتبر أفعاله في حق الإثم، وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد، فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم، وكذا دية إنسان قتل بانقلابه عليه، ولا تعتبر أقواله أيضاً، حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك، ولا يوصف كلامه بخبر أو إنشاء، بل كألحان الحيوانات، فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض، صرح به الإمام فخر الإسلام، ولا تفسد بقهقهته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً، وقيل: يفسدان لعدم فرق النص، وعن الإمام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الأحداث، فيتوضأ ويبني، وقيل: لا يفسد الوضوء، وتفسد الصلاة، وفي «التحرير»: هو الأقيس عندي، لأن نقض الوضوء لكونها جناية، ولا جناية، فبقي مجرد كلام، فتفسد به الصلاة، لأن الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص، كالساهي ثم النوم تسترخي منه الأعضاء، وهو سبب لخروج شيء، ولذا جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثاً إقامة للسبب مقام المسبب دون غيره، إلاّ من تنام عيناه ولا ينام قلبه، كالرسول ﷺ، فليس في حقه حدثاً.

ومنها: الإغماء، وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة، فجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب، ووجوب القضاء من غير فرق، إلاّ أنه لما كان فوقه في إرخاء الأعضاء جعل حدثاً في كل حال، ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله، والكثير منه يمنع وجوب الصلاة، كالجنون دون غيرها لندرة الإغماء شهراً أو سنة، هذا: ومنها الحيض والنفاس، وهما لا يمنعان التكليف إلاّ أنه لا يصح معه من العبادات التي شرط لأدائها الطهارة، فأخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة إلى زوالهما، وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للحرج، وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم تبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لأنه إما وجوب الأداء وإما وجوب القضاء، وقد انتفيا، ومنها: الرق، وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما، وهذا العجز غير متجزء، فلا يصح أن يقال: شهادة نصفه مقبولة دون النصف الآخر، وكذا القضاء، فكذا العتق، وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزء، وعلى هذا قالا: فلا يتجزأ الإعتاق، لأن العتق مطاوعة، فلو تجزأ لزم تجزئته، وقال الإمام: التصرف الصادر من السيد في الإعتاق إزالة الملك، ولما كان الملك متجزئاً كانت الإزالة أيضاً متجزئة، وليس نفس الإعتاق سبباً للعتق حتى يلزم من وجوده، وجوده، بل إعتاق الكل موجب للعتق، كالوضوء متجزء، وسببيته لزوال الحدث غير متجزئة،

فالرق في معتق البعض كامل، فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما، ثم الرق ينصف الكرامات، ولهذا يحل له نكاح اثنتين، ويكون طلاق الأمة تطليقتين، وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان»، ويكون قسمها نصف قسم الحرة، ويكون حلها قبل الحرة، ومنفردة دون بعدها ومعها، وكذا ينصف الحدود، فحد العبد نصف حد الحر، لأن الغرم بالغنم، والرق يمنع مالكية المال، لأنه مملوك نفسه ذليل مهان، فكيف يكون مالكاً، بخلاف مالكية النفس، فإنها تبقى على أصل الحرية، فتصح أقاريره بالحدود والقصاص والسرقة، هالكاً وقائماً في المأذون وفي المحجور عند الإمام فيقطع ويرد المال، وعند أبي يوسف: يقطع ولا يردّ، وعند الإمام محمد لا يقطع ولا يرد: هذا كله إذا كذبه المولى، ولا يصح إقرار المولى في حقه بحد أو قصاص، وكذا يملك هو ملك النكاح، وإنما يحتاج إلى الإذن لأنه يجب به المال في الذمة والرقبة هي ملك المولى، ولذا لا يملك طلاق امرأته، وكذا يملك دم نفسه، فلا يحل للسيد قتله ولا إتلاف عضو من أعضائه، ولذا يقتل الحرّ به عندنا، وأما عند غيرنا فإنما لا يقتل لأجل كرامة الحر، والرق أيضاً يمنع مالكية المنافع، بل المنافع كلها للسيد إلاّ ما استثنى منها، كالصوم والصلاة، فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج إلاّ بإذن السيد، وكذا الجهاد لا يخرج له إلاّ بإذنه أو بإذن الشرع عند النفير العام، وإنما يصح أمانة مأذوناً، لأنه مالك للغنيمة، فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع، والرق يمنع الولايات، فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاؤه ولا حكومته، وكذا إمارته، والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء إلاّ بضم مالية رقبته إليه، فلا يجب بإقراره المال في الحال، إلاّ في المأذون للضرورة، وتجب الغرامات لأجل الجنايات في الذمة، فتؤدى فتباع رقبته إلاّ أن يفدي المولى، وكذا تباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الأداء من الكسب أو لم يكن له كسب، ولا تجوز تبرعاته، من أكسابه لأنه ملك المولى أو الدائنين، ولا تقبل هديته إلاّ اليسير بالنص، ولا يجوز له التسري من إمائه وإن كان مكاتباً.

مسألة

(العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا، خلافاً للشافعي) رحمه الله، فإنه عنده ليس أهلاً لهما، وإنما له التصرف، وملك اليد خلافة من السيد **(لنا أنهما)** أي ملك التصرف وملك اليد إنما يكونان **(بأهلية التكلم)** وصحته **(والذمة)** وهي كون الإنسان صالحاً لأن يخاطب بالأحكام **(والأولى)** أي أهلية التكلم إنما تكون **(بالعقل وهو لا يختل بالرق)** بالضرورة **(ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق)** ولو لم يكن كلامه معتبراً بكون عقله مختلاً لم تعتبر روايته، بل يصير كالمعتوه **(والثانية)** أي الذمة إنما تكون **(بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له، ولتحققهما خوطب بحقوقه)** أي حقوق الله **(تعالى)** من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات، إلاّ ما يفوت به خدمة السيد، كالجمعة ونحوها **(ويصح إقراره بالحدود والقصاص)** وتجب نفقته على السيد، وإذ قد ثبت أهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار أهلاً لملك التصرف وملك

اليد **(وإنما الحجر)** عن التصرف **(لحق المولى)** في رقبته وفي منافعه، ولو جاز له التصرف من غير إذنه صارت الرقبة هالكة في الدين، ولا يقدر على الاستخدام فيستضر به **(فإذنه فك الحجر ورفع المانع)** عن صحة التصرف **(لا إثبات الأهلية)** كما هو مزعوم الشافعي رحمه الله، الشافعية **(قالوا: لو كان)** العبد **(أهلاً للتصرف)** في شيء **(لكان أهلاً للملك)** فيه **(لأن التصرف سبب له)** فإن الشيء يملك بالبيع والشراء **(ومسبب عنه)** فإن الملك يبيح التصرف، ولذا لا يباح في ملك غيره، ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه، فالتصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب **(واللازم باطل إجماعاً)** فالملزوم مثله، فليس أهلاً للتصرف **(وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لليد، لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف. وقد انتفيا، قلنا)** لا نسلم الملازمة من كون التصرف سبباً للملك لا يمتنع انفكاكه حتى تجب الملازمة، إذ **(التخلف)** فيه **(لمانع)** وهو كون رقبته مملوكة للسيد **(لا لعدم المقتضى)** وهو التصرف، وكذا لا يلزم من كون التصرف مسبباً عن الملك لزومه له، بل قد ينفك السبب عن مسببه إذا وجد هذا المسبب بسبب آخر **(ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف)** والحاصل منع اللزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بإبداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبإبداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية فيما يكون مسبباً، وإذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يبتني عليه من قوله، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف الخ... فالكل جواب واحد، وزعم أن حديث تعدد الأسباب جواب آخر ومنع لقوله، لأن اليد إنما يستفاد الخ... فحينئذٍ يرد عليه أن حديث تعدد الأسباب لا يضرنا فإن المقصود بيان اللزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف، وهو حاصل، وإنما يضر هذا الحديث بعض المشايخ حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد بملك الرقبة، وعلى ما قررنا لا ورود لهذا فافهم ثم إذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فإنه المقصود من ملك الرقبة، وقد كان مالكيته للنكاح بكلمة، فمالكيته أنقص من مالكية الحر انتقص ما يبتني على مالكيته وهو الدية، ولا تنقص عن النصف كما في المرأة، لأن مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد، ولا ينقص قدر الربع، لأن مالكيته أكثر يداً من ربع مالكية الحرة، فالنقصان غير مقدر، فنقصنا بقدر نصاب السرقة، فإن له اعتباراً في الشرع في مقابلة أعضاء الإنسان بخلاف سائر التنقيصات، فإنها لم تكن لأجل نقصان المالكية، بل لنقصان الكرامة، وأما الدية فباعتبار المالكية، ألا ترى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح، وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذٍ أن لا يتصف بشيء من النعم لأجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر، ثم أورد من عند نفسه دليلاً آخر هو أن المعتبر فيه المالية دون الآدمية فتعتبر في الضمان قيمته، إلاّ أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه، فإنه موضع تأمل.

(فرع لو أذن له المولى في نوع) من التجارة **(كان له التصرف)** في أنواع التجارات **(مطلقاً)** في جميع الأنواع لأنه لما أذن فوت حقه في الخدمة، وفي براءة رقبته من الدين وأهلية

التصرف قد كان فيه من نفسه، وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز **(وتثبت يده على كسبه)** لكونه له، والمانع قد زال بالإذن **(كالمكاتب)** فإنه يملك مكاسبه يداً **(وإنما يملك)** المولى **(حجره دون)** حجر **(المكاتب)** فإن في الكتابة ليس للمولى أن يحجر عليه، لا أن في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى لا يرد عليه أنه مخالف للرواية، فإن المأذون غير مالك الكتابة **(لأن فك حجره)** كان **(بلا عوض: فيكون كالهبة)** فيصح رجوعه **(بخلاف الكتابة)** لأنه إذا كان بعوض **(فهو كالبيع)** فلا يصح الرجوع، هذا: ومنها المرض، وهو نوع من العجز، ولا ينافي فهم الخطاب وأهلية العبادات، ولذا لا ينافي التكليف إلاّ أنه لما كان نوعاً من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة، وأخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج، ثم هو سبب للموت، وهو سبب الخلافة في المال، ولذا حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال لحق الغرماء، والثلثين لحق الورثة، لكن إذا اتصل به الموت، وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة، والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه، والشرع إذ أبطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصورة أيضاً، فمنعنا من الإقرار له والبيع معه، ثم إنه تفسخ العقود المحجورة عليه إن كانت قابلة للفسخ، وإلاّ فحكمها حكم المعلق كإعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث، فإنه يعتق بعد الموت، ويسعى في قيمته في الأول، والزائد على الثلث في الثاني، هذا: ومنها الموت.

مسألة

(الموت هادم لأساس التكليف) لأنه عجز كله عن إتيان العبادات أداء وقضاء، ولأنه ذهب من دار الابتلاء إلى دار الجزاء **(فلا يبقى على ذمة الميت إلاّ ما كان متعلقاً بعين)** لعل إلاّ ها هنا صفة بمعنى غير هو فاعل لا يبقى، ولا يصح أن يكون استثناء مفرغاً متصلاً، فإنه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقاً بعين أيضاً، ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضاً، لأنه مفرغ، فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت أو بدنية، وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته، أيضاً، لكن لصاحب الحق أن يأخذه من العين أو المال **(كالودائع والغصوب)** فإن للمودع والمغصوب منه أن يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه **(أو)** غير ما كان متعلقاً **(بمال تركه كالديون)** فإن الدائنين لهم أن يأخذوها منه، وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء **(والوصايا)** فإن الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث **(والتجهيز ويقدم)** على الديون والوصايا **(بالإجماع)** وإذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلاً **(فلا تصح الكفالة بما عليه)** من الدين **(بعد الموت عند أبي حنيفة)** إذا لم يترك وفاءً من المال **(لأنها)** أي الكفالة **(ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة)** فيجوز للدائن مطالبة أيهما شاء **(ولا مطالبة)** ها هنا على الأصيل **(فلا ضم)** فيها قال «مطلع الأسرار» قدس سره: ها هنا قولان: الأول: أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة، والآخر: أنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين، فلا يتم هذا الاستدلال إلاّ إذا ترجح القول الأول، وما في «الهداية» الأول أصح دعوى

من غير دليل، وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول، ولا ضرورة ملجئة إليه، ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية، فإنه كان واجباً على الأصيل، ثم بالالتزام وجب على الكفيل، وأيهما أدّى سقط عن صاحبه، كوجوب قبول الإمامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وبقيام أحدهم بها سقطت عن الآخرين، بل حرمت، هذا: ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول، فإنه يمكن أن يقرر على القول الثاني بأنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين، والدين قد سقط بالموت، فإن ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات، وإذ لا دين في الذمة فلا ضم فتدبر، فإنه لا يرد عليه شيء إلاّ ما تقرر في مذهبهما **(وعندهما تصح)** الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالاً ولا كفيلاً **(وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر)** قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلي على رجل مات وعليه دين، فأتي بميت فقال: عليه دين؟ قالوا: نعم، ديناران قال: «صلوا على صاحبكم» فقال أبو قتادة الأنصاري **(هما عليّ)** يا رسول الله **(فصلى عليه)** رواه النسائي وفي «صحيح البخاري» عن سلمة بن الأكوع أن النبي ﷺ أتي بجنازة ليصلي عليها فقال: «هل عليه من دين» قالوا: نعم، قال: «صلوا على صاحبكم» فقال أبو قتادة عليّ دينه، فصلى عليه **(ولأن الموت لا يبرىء)** الميت عن الدين **(ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً)** ولو لم يكن عليه دين لما طولب **(و)** لذا **(يصح التبرع بالأداء)** ولو لم يكن عليه دين، فأي شيء يؤدي، وإذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة: لأنه في عالمنا بخلاف الأصيل **(والجواب أنه)** أي قول أبي قتادة **(يحتمل العدة)** وفي «التحرير» وهو الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول، وفي «التقرير» وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال: صحيح الإسناد، فجعل رسول الله ﷺ يقول: هي عليك وفي مالك الميت عنها بريء فقال: نعم، فصلى عليه. أقول ظاهره ينافي الكفالة إذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في «الحاشية»، فإن قلت: لعله أراد كأنه بريء توثيقاً للكفالة؟ قلت: نقول هذا بعينه في العدة، أي كأنه بريء تأكيداً في العدة **(و)** أيضاً يحتمل **(أن يكون إقراراً بكفالة سابقة وفيه ما فيه)** إشارة إلى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، فأتى بالوفاء فصلّى عليه ﷺ، وكان عليه ثمانية وعشرون درهماً أو ثمانية عشر درهماً، وفي كونه منافياً للوعد كما في «التقرير»، نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد، كما هو المتعارف كذا في «الحاشية»، فإن قلت: هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة، قلت: الضرورة ما في «التحرير» من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه **(والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم)** أي إثم عدم إيصال الحق إلى المستحق **(لا تفتقر إلى بقاء الذمّة)** إذ الإثم باعتبار عدم الامتثال بالإتيان بالواجب، والمراد من بقاء الذمة بقاء ما تتوجه إليه به المطالبة، وإلاّ فالدين في الذمة باق، ولذا يعطى الدائن حسنات المديون عوضاً عنه يوم القيامة، كما ورد في الخبر الصحيح **(وصحة التبرع)** إنما هو **(لبقاء الدين من جهة من)** الدين **(له)** وهو الدائن **(فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل)** لا لأنه وصل حق الدائن **(فيظهر)** هذا السقوط **(في حق من عليه دون)** حق **(من له)** فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة الميت، ولذا

يؤدى في الآخرة، لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالأداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل، وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون بعدمه، وأما الدائن فله المطالبة، كما كان إن ظفر، ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل، وبقاء حق الدائن، فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمديون، فلا معنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر، إذ لا يعقل وجوده بدون أحدهما، والأخصر الأوضح أن صحة التبرع لسقوط الإثم لا لبقاء الدين، هذا والله أعلم بأحكامه.

المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية

(من لطف الله سبحانه إحداث اللغون) الظاهر: اللغين، فإنه جمع سالم للغة إما على خلاف القياس نحو سنون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالماً وإن كان غير عاقل على اختلاف الرأيين **(فمنها)** أي من اللغين **(تنشعب غصون الفنون)** من العربية والفارسية والهندية. ويحصل من احداثه عرض عريض من إفادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها، فتحدث فنون عجيبة **(فله شكر)** عظيم **(غير ممنون)** على هذه النعمة العظمى، ومن جملة أنحاء الشكر إظهار النعمة، فالبحث عنها نوع من الشكر **(وهو)** أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر **(اللفظ الدال وضعاً وهي)** أي الدلالة المفهومة من الدال **(في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن وهما واحدة)** بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لا أنهما متحدتان مطلقاً حتى يلزم الانتقاض بالألفاظ الموضوعة في مقابلة البسائط **(فإن)** اللفظ المفرد لا يدل إلاّ على الكل إجمالاً، و**(الكل إنما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها)** للأجزاء **(إلاّ بعد التحليل)** أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابقي من اللفظ ليست صور الأجزاء في الذهن، فليست الأجزاء منفهمة بنفسها إلاّ بعد التحليل، فليس التضمن مغايراً للمطابقة إلاّ بعد التحليل، فهذه الدلالة من حيث إنها على صورة الكل مطابقة، ومن حيث إنها منحلة إلى الأجزاء تضمن كذا قالوا، وفيه نظر ظاهر، فإنهم إن أرادوا بالإجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة إلاّ بعد التحليل، فلا نسلم أن اللفظ المفرد لا يدل إلاّ على هذا الإجمال، إنما هو دعوى محض، مثل المدعي، فلا بد من الإبانة، وإن أرادوا الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية، فمسلم أن المفرد لا يدل إلاّ على هذا الإجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين، فإن الصور في الحقيقة كثيرة[1] وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر، فإن قلت: فما يصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة؟ أجاب بقوله: **(وفي المفرد المشترك إنما تتعدد الصور)** عند انفهام المعنى **(لتعدد الوضع)** ونحن إنما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قال **(وأما الوضع الواحد فكأنه موحد للكثير)** فلا يحصل الكثير في الذهن إلاّ بعد التوحد **(ومن ها هنا لا يرى لفظ)** واحد موضوع **(لضدين بوضع واحد وإن جاز)** وضعه **(لمختلفين، كالبيت)** إذ لا يحصل من الضدين أمر واحد، وإلاّ لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين

(١) قوله: **(وفهم أشياء كثيرة)** الخ كذا بالأصل وتأمل، كتبه مصححه.

فيه، بخلاف المتخالفين، إذ لا استحالة في اجتماعهما، فإن قلت: فما تصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين؟ قال: (**وأما البلقة فبتفاوت المحل ارتفع الضدية**) ونحن إنما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان، أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (**فلاح**) لك (**من هذا المقام**) أي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين (**أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها**) أي الصورة الواحدة (**إلى حقائق مختلفة، ونظيره**) في تجويز التحليل إلى الحقائق (**علم الباري علماً**) إجمالياً (**بسيطاً**) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته، فيجوز التحليل فيه (**كما حقق في موضعه فافهم، فلا تقدم ولا تأخر**) قال في «الحاشية»: اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة إلى حقائق متخالفة؛ والبديهة تأبى عنه، كيف ومن المحالات عقلاً أن يتحد المتباينان، انتهى تفصيل المقام، أن أتباع الفلاسفة قالوا: إن الله تعالى يعلم الأشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب أزلاً وأبداً ومنشأ، هذا الانكشاف هو ذاته تعالى، كما أن المنشأ فينا الصورة الحالة، فذاته كافية في انكشاف الأشياء مفصلة عنده، فهي كالصورة العلمية للأشياء كلها، فورد على هؤلاء أن الأشياء متميزة في العلم قطعاً، والتميز فرع الوجود، وإذ لا وجود فلا علم، فيلزم أن تكون الأشياء مجهولة في الأزل، ولا ينفع القول بأن الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده، كما ذهب إليه البعض منهم، فإن علمه تعالى فعليّ سابق على المعلومات، فلا بد من التمييز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع؟ فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة إجمالية، وهي مخلوقة بالإيجاب، لأنها من الصفات، هذا وإليه أشار المصنف بما في الكتاب وبما في «الحاشية»، ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً، فلا يرد عليه أن العلم الإجمالي بمراحل من انحلال البسيط إلى صور كثيرة، لأنه ليس معنى الإجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة إلى الكثيرة، وأن نسبة تلك الصورة إلى الكثيرة نسبة المحدود إلى الحد، وكيف يكون هذا المعنى مرادهم، ويلزم أن لا يكون الباري عالماً على التفصيل والتمييز، وهو خلاف مذهبهم، بل مذهب كل عاقل، بل أرادوا بالعلم الإجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ لانكشاف الأشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر، فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً، وإنما يرد هذا لو أراد المصنف لزوم انحلال الأمر الواحد الذي هو العلم إلى الكثير، بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا إليه، تحاشياً عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم، وأما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد، فإن اتحاد الاثنين مطلقاً محال، لأنهما بعد الاتحاد كما كانا قبل، فحال الاتحاد وعدمه سواء، فأما إن حدث شيء وهو صفة أو ذات فكون لا اتحاد، وأما إن فني شيء ذات أو صفة فعدم واستحالة لا اتحاد، وأيضاً إن بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد، وإلاّ بان عدماً أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً، ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به، ومع قطع النظر عن صحة

الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين، فإنه يلزم على الأول الحمل بين كل اثنين، فترتفع نسبة التباين رأساً، وفي الثاني الحمل بين الأجزاء في كل ماهية حتى المقدارية، لأن الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من أنحاء الوجود، ولا شك في استحالته، وظهر لك منه اندفاع ما يخيل وروده أن هذا الإشكال لا مخلص عنه، فإنه يلزم في التركيب الاتحادي من الجنس والفصل، والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا، ولا يبعد بناؤه على القول بالشج دون حصول الأشياء بأنفسها، إذ الكل إجمالاً، إنما يتعقل بصورة شجية لا تركيب فيها أصلاً، لكن تلك الصورة معدة لأن يحصل صورتان شجيتان للجزأين عند الالتفات إليهما، وحينئذٍ لا تحليل أصلاً، والحق أن هذا أيضاً بعيد، فإنا لا نعنف القول بالشج، بل ألحق عندنا هذا على النظر العقلي، وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف، وأيضاً نسلم أن صورة الكل إنما يتعقل هو إجمالاً بالشج الواحد، وإنه معد لحصول الصورتين لتعقل الأجزاء، لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين، فإن الفهم الذي حصل بالشج الأول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشجين الأخيرين للجزأين، فلا اتحاد في الدلالتين، هذا ما حصل لهذا العبد إلى هذا الآن، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، فإن قيل: كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا بأن التضمن تابع للمطابقة، والتبعية تقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال **(وما يقال إنه)** أي التضمن **(تابع لها)** أي للمطابقة **(فتوسع)** منهم لأنها لما كانت لا تتميز منها إلاّ باعتبار التحليل، وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل، قيل: التضمن تابع للمطابقة، فإن قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزاء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب، وتلقاه المتأخرون منا بالقبول، فكيف تتحد الدلالتان؟ بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة بعد هذا الالتزام؟ أجاب بقوله: **(وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء)** هو الجزء **(تتقدم على الطبيعة بشرط شيء)** هو الكل **(تقدم البسيط على المركب فالمراد)** منه **(أحقية نسبة الوجود)** إليه **(عقلاً)** فإن العقل إذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء، ونظر إلى أن المركب لا يحصل إلاّ بانضياف زيادة إليه، وصيرورته بشرط شيء حكم بأن الأحق بالوجود هو الأول دون الثاني، وهذا حق **(وهو لا ينافي التحصل)** لهما في الذهن **(معاً كما في الخارج)** يتحصلان معاً، وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ، هذا **(و)** الدلالة **(على الخارج)** مما وضع له اللفظ **(التزام وقيل)** لا مطلقاً، بل **(إن كان)** الخارج **(لازماً: ذهنياً، ويرد)** عليه **(أنواع المجازات، فإنها واقعة)** قطعاً، ولا لزوم ذهني هناك، مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاماً، وقيل: هناك أيضاً لزوم ذهني، فإن للقرينة دخلاً في تلك الدلالة، بل الدلالة المجازية لازمة للفظ إذا وجدت القرينة معه، فيكون المعنى المجازي لازماً ذهنياً له مفهوماً معه، وفيه أن شارطي اللزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازماً ذهنياً للموضوع له، واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة، هو لزومه للفظ مع القرينة إذ لا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي، بل من لوازم اللفظ معها، وأين هذا من ذاك؟ إلاّ أن يقال: إن

المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ، ولو كان مع قرينة، وإنما هي صارفة عن إرادته، والإرادة غير الفهم، والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة، فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ، فافهم، ثم أورد عليه المصنف بقوله: **(والقرينة قد تكون خفية)** فلا تعلم، فلا يفهم المعنى المجازي، فلا لزوم ذهني، واعترض على هذا القائل أيضاً بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً، بل هو مركب من اللفظ والقرينة، فإنها قد تكون عقلية، وإن أريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كما في المشروطة ما دام الوصف فظاهر أنه ليس لازماً في زمان القرينة فإن القرينة غير لازمة فيها، فما بال المشروطة بها، وإن أريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف، فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها، فالتقييد داخل، وهو ليس بلفظ، وأشار المصنف إلى رده بقوله: **(واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ)** للمعنى المجازي **(لا يخرج)** اللفظ **(عن كونه لفظاً على ما قيل)** فإن اللفظ لفظ دال، لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة **(ألا ترى من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض)** عند من جوز التركيب منهما **(جوهراً فتفكر)** وهذا التأييد ليس في محله، فإن المركب المذكور ليس له محل، فيكون جوهراً لصدق الرسم عليه، وأما المركب من اللفظ، والقرينة فلا يتلفظ به الإنسان فلا يكون لفظاً، بل الأولى الاكتفاء على ما قيل فإنه من البين أن اعتبار شيء في شيء لأجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقته، فاعتبار القرينة في كونه ملزوماً للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته، كذا قالوا، ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الإشكال، إلاّ إما بإخراج المجاز عن الالتزام وإدخاله في المطابقة بإرادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي، وإما بإخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال «شارح المختصر»، التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة، وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ أم لا، لكن الأول أولى، فإن فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة، فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ، وإما بالإدارة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه إليه، وإن أمكن الانفكاك بينهما في التعقل، ثم «لمطلع الأسرار الإلهية» رحمه الله كلام على المصنف نفصله بتمهيد مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية إلى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة، وإلى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن، وإلى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام، والقصد إنما هو في المطابقة فقط عندهم، والأخيران دلالتان تابعتان لها، والدلالة المجازية إما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف، وإما أن تدرج في المطابقة كما قيل، وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها، فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه، وكذا التضمن ما قصد جزء معناه، فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام، وإذا تقرر هذا فنقول: إن في كلام المصنف اضطراباً، فإنه إن بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الأليق فالتضمن عندهم

دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ، بأن يستعمل اللفظ فيه مجازاً، فحينئذٍ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين، كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقية معها حينئذٍ، كما لا يخفى، وإن بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل، فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ها هنا فهماً واحداً للكل بصورة وحدانية، فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة، ومن حيث التحليل إلى الأجزاء تضمن، لكن حينئذٍ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة، وحينئذٍ لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له، وإلاّ لما صح الدلالة، وحينئذٍ لا وجه لإيراد أنواع المجازات نقضاً على الشارط، فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق، وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(ثم وضع الأصول)** من اللغات **(للمعاني من حيث هي)** من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج **(لأنه)** أي الوضع **(للتعبير عما في الضمير)** أي عن شيء معلوم مراد إفادته **(وكونه في الضمير ليس في الضمير)** أي ليس معلوماً مراد الإفادة، لا أن هذا الوصف ليس ثابتاً بما هو في الضمير **(فليس)** الوضع **(للصورة الذهنية)**، فإما للمعاني من حيث هي **(أو الأمر الخارجي كما قيل)** فقوله: هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني، يعني أن الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعاً لها، فهو إما الشيء من حيث هو أو الأمر الخارجي كما قيل، وأشار إلى أن الحق هو الأول: فإن كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد إفهامه بتة، وقيل: النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة، وهذا كلام خال عن التحصيل، فإنه لم يذهب ذاهب إلى أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر **(وقد جعل بعض الأعلام النزاع)** الواقع بين أهل هذه المذاهب **(لفظياً)** وقال من قال إنها موضوعة للصور الذهنية، أراد المعاني من حيث هي، فإن الصورة بما تطلق عليها أيضاً، ومن قال إنها للأمر الخارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي **(ثم الواضع)** من هو اختلف فيه **(فقال الأشعري)** معرفة الوضع **(بالتوقيف)** الإلهي، فهو الواضع **(لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾** [البقرة: ٣١]) فتعليم الأسماء لآدم من الله عز وجل، فليس هو الواضع ولا الملائكة، لأنهم عجزوا عن البيان، واحتمال كون الجنة واضعين أبعد، فالواضع هو الله تعالى، فإن قيل: المراد المسميات، والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم، بل هو الظاهر، لأن الكمال معرفة الحقائق لا الألفاظ وأوضاعها، قال: **(وليس المراد المسميات بدليل)** قوله تعالى: (﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]) فإن المسميات هي المشار إليها فحينئذٍ يلزم إضافة الشيء إلى نفسه **(وأوّل بمسميات الحقائق)** فلا يلزم إضافة الشيء إلى نفسه، فالمشار إليه الحقائق، والمضاف المسميات، فإن قلت: هذا تأويل فلا يصار إليه من غير ضرورة، ويلزم تأويل آخر في قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] قلت: التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا كمال يعتد به بالنسبة إلى الأنبياء

والأولياء بمعرفة الألفاظ هذا وها هنا تأويل آخر للآية عليه المحققون هي: أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء، وادّعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح، فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم، فعلمه جميع الأسماء الإلهية الكلية والجزئية، يسبح كل موجود موجود ببعض بعض، فإن كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته، ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم، ويكون كاملاً في المعرفة الإلهية، ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ أي الأسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] في أنكم لائقون للخلافة، وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء، لأنها من حيث إنها مسبحة عقلاء قالوا: ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾ واعترفوا بقصورهم عن إدراك سر الأمور ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢] اخلق من شئت واجعله خليفة، وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء هذا (و) قال الأشعري بالتوقيف (**لقوله**) تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٢] (**واختلاف ألسنتكم**) وليس المراد اختلاف عضو اللسان، فإنه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية، بل المراد اختلاف اللغات، وكونها آية لا يتصور إلاّ أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى، فإن قلت: يجوز كونها آية باعتبار الإقدار على هذه اللغات المختلفة، قال: (**والإقدار رجوع**) أي القول بإرادة الإقدار رجوع (**عن الظاهر**) فلا يلتفت إليه، وفيه نظر، فإنه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة، والمعنى والله أعلم بمراده من الآيات اختلاف ألسنتكم في إفادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلغة وآخر على التعبير بأخرى، وليس هذا كثير عدول عن الظاهر، ولا بأس به أيضاً، كما أنكم قلتم بالتجوز في ألسنتكم هذا: (**وقالت البهشمية**) الوضع (**بالاصطلاح**) من الناس (**لقوله**) تعالى: (﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل، فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد تشهد الآية خلافه (**وأجيب**) بأنا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل، كيف و(**أنه تعالى علمها آدم أوّلاً**) قبل الإرسال (**ثم اختص كل قوم بلغته**) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (**وقال الأستاذ**) أبو إسحاق الإسفراييني (**بالتوزيع**) بأن ما يحتاج إليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف، وما زاد عليه محتمل، أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و) قال (**جماعة بالتوقيف**) فإنه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والإثبات، والحق ما أفيد أنه إن أريد جزم القول فالحق التوقف، وإلاّ فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره، ثم اختلف في أن وضع اللفظ لمعناه، هل لمناسبة بينه وبينه أم لا (**والحق اعتبار المناسبة**) بين اللفظ ومعناه، وإلاّ فجعل بعضها لمعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح، وشأن الحكيم يأبى عنه، وهذا ظاهر جداً عند كون الواضع هو الله تعالى (**حتى**) المناسبة بين اللغات وبين (**الأمزجة التي اكتسب هيولى كل قوم**) أراد بها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (**من عوارضها السماوية والأرضية**) أي العارضة من خارج فاختصت لغة كل

قوم بهم بحسب هذه المناسبة، وإلاّ فإعطاء الهندية لأهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس **(ومن ها هنا)** أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم **(رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة)** لكون أمزجتهم كذلك، هذا: **(وأما القول بالتناسب الذاتي)** بين الألفاظ ومعانيها بأن يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خليت وطباعها **(والاكتفاء به في الدلالة)** بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في انفهام المعنى منها **(كما ذهب إليه عباد بن سليمان وغيره)** من أتباعه **(فهو بعيد)** لأن المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين مما يمجه العقل، وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلائل أصلاً فإن مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد، فإنه أراد بالاقتضاء ما ذكرنا، ولو أراد بالاقتضاء الذاتي مقابل الوضع وإن كان من أعراض مفارقة لم يبعد وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر، ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة **(وسمعت من بعض الشيوخ)** سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره **(أنه لقيه)** أي لقي بعض الشيوخ **(رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي)** هكذا سمعت، ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب إلى عباد بن سليمان، وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تأييد، ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الألفاظ لأجلها لا للاكتفاء بالمناسبة فقط، فحينئذٍ احتيج إلى الوضع **(والطريق الآن)** في معرفة الأوضاع **(التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه)** بأن التواتر غير مفيد للعلم، وأن لفظ الله أكثر دوراً مع الاختلاف فيه وأمثالهما **(سفسطة)** لا يلتفت إليه لكونه مخالفاً للضرورة القاطعة **(و)** الطريق في المعرفة **(الآحاد)** أيضاً، كنقل الأصمعي والخليل **(وقد يستمد بالعقل)** في إثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل **(كقولنا: الجمع المحلى)** باللام **(يدخله الاستثناء)** وهذه المقدمة استقرائية **(وكل ما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لأنه)** أي الاستثناء **(لإخراج ما لولاه لوجب دخوله)** وهذه مقدمة عقلية.

مسألة

(هل يجوز القياس في اللغة) بأن كان الواضع وضع لفظاً معيناً لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بأنه موضوع أيضاً **(كالخمر للنبيذ للتخمير)** قياساً على كونه[1] بعصير العنب المشتد **(والسارق)** الموضوع للآخذ خفية عن حرز **(للنباش)** قياساً عليه **(للأخذ خفية)** وأما إذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه، وأنه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي **(فجوّزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(قياساً على القياس الشرعي)** بجامع أنه لإثبات ما للمعلوم للمسكوت، فإن قيل: هذا قياس في اللغة فإثبات القياس في اللغة بهذا القياس دور، وأجيب بأن القياس عبارة عن إثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لإثبات صحة القياس

(١) قوله: **(قياساً على كونه)** الخ كذا بالأصل ولعل الصواب قياساً عليه لكونه كعصير الخ. وحرر كتبه مصححه.

في اللغة، وأين هذا من ذاك؟ نعم: إنما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة **(قلنا)** قياس مع الفارق إذ **(ثبت هناك)** أي في القياس الشرعي **(الحكم عقلاً، لأن المعنى يجذب المعنى)** إذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعلوله وهو الحكم، و**(لا)** يجذب المعنى **(اللفظ وإلاّ لزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا)** أي لا يجوز القياس في اللغة **(كيف ويحتمل التصريح)** منهم **(بالمنع)** عن القياس **(فإن الخلاف إنما هو في تسمية مسكوت عنه)** هل يجوز بالقياس أم لا؟ وفيه احتمال المنع قائم، ولم يثبت هذا الجواز عموماً في الأحكام الشرعية، حتى لا يصح القياس فيها أيضاً **(ألا يرى أنهم منعوا طرد الأدهم)** في كل ما وجد فيه دهمة **(والقارورة)** في كل ما فيه قرار **(والأجدل)** في كل ما فيه قوة **(وغيرهما مما لا يخفى)** قال صدر الشريعة: اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب، وليس أن كل ما يجوز يقع، فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل، وغيره وضاع القياس فافهم.

(تقسيم وهو) أي اللفظ الدال بالوضع **(مفرد إن توحد ولو عرفا)** فنحو الرجل مفرد، لأنه لفظ واحد في العرف **(وقيل)** هو مفرد **(إن لم يدل جزء لفظه على جزء معناه وإلاّ فمركب فيهما)** أي في الإصطلاحين المذكورين، فغير المتوحد مركب وقيل: الدال جزؤه على جزء معناه مركب **(ونحو: بعلبك)** أي المركب الذي جعل علماً **(مركب على الأول)** لأن اللفظ غير متوحد، **(لا)** على **(الثاني)** بل مفرد عليه لأن جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي **(وأضرب بالعكس)** أي مفرد على الأول، لأن اللفظ واحد، لكنه يدل على مسند ومسند إليه، فلا بد من لفظين بإزائهما وهو الهمزة والمادة، فجزؤه يدل على جزء معناه، فمركب على الثاني، هذا رأي ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور أهل العربية، فإنهم يقولون: إن اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي، وأما المسند إليه فمنوي فيه، ولا يلزم إجماعهم، هذا حجة عليه، فإنه تحكم من غير دليل، بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا، فإنه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه، فالعدول عنه واعتبار المنوي لا يرخصه بصيرة أحد كما في: ضربت هذا، وأما المضارع الغائب فلا يدل على جملة، لأنه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب إلى أن يذكر بعده منسوب إليه، ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه، فإن قلت: المضارع الحاضر والمتكلم جملة، فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ، والآخر للآخر، فينبغي أن تدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم والحاضر، والباقي يدل على المعنى الفعلي، قلت: لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين، فلا يدلان عند الانفراد على شيء، كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب **(ولا يرد على)** الاصطلاح **(الثاني: نحو: ضارب)** فإنه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه، فيلزم أن يكون مركباً، وإنما لا يرد **(لتصريحهم بأن المراد الأجزاء التي هي ألفاظ مرتبة)** في السمع يدل على جزء معناه، وههنا ليس كذلك، وأجيب في «البديع» بمنع أن الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع، وتعقب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب، وحينئذٍ يلزم أن لا تكون هيئة الثاني

دالة على المضي والزمان، والمادة على الحدث، ولعله يلتزم ذلك، وأي حجة قامت على بطلانه فافهم **(والمفرد اسم وفعل وحرف، لأنه إما أن يستقل)** معناه **(بالمفهومية وذلك)** أي الاستقلال **(إذا لوحظ بذاته)** من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله **(فيصلح لأن يحكم عليه و)** يحكم **(به أولاً يستقل)** معناه **(بل يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله)** وتحقيقه أنه ربما يلاحظ المعنى أولاً وبالذات، وربما يلاحظ بما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين، فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع، وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح عليه وبه، وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين، بخلاف المعنى الاسمي، فإنه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين إذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل، فإذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ، فإن لوحظ لحاظاً استقلالياً لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق، وإن لوحظ لحاظاً غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين، وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية، وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بأن المعنى الاسمي قد يكون جزئياً، والحرفي قد يكون كلياً وجه الاندفاع ظاهر **(وهو الحرف والأول)** وهو ما يستقل معناه **(إما أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة)** الثلاثة **(وهو الفعل)** ومعنى الدلالة بالهيئة أن كل هيئة، كذا إذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا **(أولا)** يدل على أحد الأزمنة **(وهو الاسم، قالوا: الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل)** فإنها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل **(بل باعتبار الزمان أيضاً)** غير مستقل **(فإنه معتبر)** فيه لا بنفسه بل **(على أنه ظرف لها)** أي للنسبة، فلا بد أن يلاحظ تبعاً، فباعتباره أيضاً غير مستقل **(لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوماً عليه وبه)** لأن من شرطهما الاستقلال، هو غير مستقل **(وعلى)** المعنى **(التضمني يصير محكوماً به)** لاستقلاله بهذا الاعتبار، لكن **(لا)** يصير بهذا الاعتبار أيضاً محكوماً **(عليه لأنه)** أي الحدث **(معتبر)** في الفعل **(على أنه منسوب إلى الفاعل نسبة تامة)** فلو كان محكوماً عليه يكون منسوباً ومنسوباً إليه **(وما اشتهر)** بين الناس **(من أن الجملة تصير خبراً للمبتدأ)** مع أنها أيضاً مشتملة على غير مستقل **(فمن)** باب **(التوسع)** وإنما تكون خبراً بانسلاخها عن المعنى الجملي **(أقول)** إن الفعل الواقع مسنداً له باعتبار معناه مفهومان المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازاً إطلاقاً لاسم الكل على الجزء، أو استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي، والأول فاسد، لأن من تراجع إلى الوجدان علم أن المفهوم حين الإطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضاً مفهومان، وأيضاً: لو كان الأمر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة إلى الصيغ الفعلية أصلاً، وأيضاً القول بأن الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء دائماً ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة، بل يقال أولاً إنه موضوع للحدث، وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مسنداً إلاّ إذا تميز عند العقل واللحاظ الأجزاء الباقية **(فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة، وقد تقدم أنه متحد معها، فالحق أن المعنى الحدثي**

مطابقي له نظراً إلى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادة موضوعة للحدث، وهيئته موضوعة لانتسابه إلى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين، ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه، إلاّ أن هناك ألفاظاً مرتبة في السمع لا ههنا، فالمعنى للمادة مفهوم بها، فلا إشكال فتدبر، قال «مطلع الأسرار الإلهية» في تحقيق معنى الفعل أنه معنى واحد إجمالي يفهم من لفظ الفعل، صالح لأن يحلل إلى الأجزاء بل بسيط محض معد لأن يحصل صور أخرى، وبعد التحليل يصير حدثاً وزماناً ونسبة، فالأخيرة غير مستقلة، والأول مستقل، والوسط أن اعتبر نفسه فمستقل، وإن اعتبر أنه ظرف للنسبة فغير مستقل، وما قالوا إنه محكوم به نظراً إلى المعنى التضمني، فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك، ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى إجمالي مسند إلى الفاعل، وهذا المعنى الإجمالي مستقل بالمفهومية قطعاً، وأجزاؤه مندمجة فيه، فلا تخلف للتضمن عن المطابقة، بل هي متحدة معها، وأما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعاً، هكذا ينبغي أن يفهم، ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه إلاّ معنى واحد إجمالي، ولا شك في صحة كونه محكوماً به واستقلاله فتدبر **(والمركب إن أفاد فائدة تامة)** يصح السكوت عليه **(فجملة ويتقوم باسمين)** يكون أحدهما مسنداً والآخر مسنداً إليه **(أو اسم)** يكون مسنداً إليه **(وفعل)** يكون مسنداً إذ لا بد لها من الإسناد المتقوم بين المسند والمسند إليه **(وينقض)** هذا الحكم **(بقولك: يا زيد)** لأنه جملة مصححة للسكوت، مع أنه مركب من حرف واسم **(وأجيب)** بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم، بل إنه من فعل مقدر واسم و**(بأنه)** أي الحرف **(نائب عن الفعل منقول)** عن الخبرية **(إلى إنشاء الطلب)** هذا هو المشهور بين النحاة، وذهب بعض النحاة إلى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لإنشاء الطلب، واختاره «مطلع الأسرار الإلهية» لكونه أسلم من التكلفات **(واعلم أن وضع المركب للإفادة)** أي لإفادة ما ليس بحاصل **(ووضع المفرد للإعادة)** أي لإعادة ما كان حاصلاً من قبل وصار مذهولاً **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن وضع المفرد للإعادة بل كان للإفادة **(لزم الدور، فإن العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة)** عليه، فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم، وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى، فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ، وهو الدور **(وفيه ما فيه إذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى)** فحينئذٍ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل، وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر، فلا دور وأيضاً تجري هذه المقدمات في المركب إلاّ أن يقال إن من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر.

فائدة: (إن الوضع قد يكون خاصاً لموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لمفهوم واحد **(كزيد ورجل)** فإن خصوصهما وضعا لخصوص معنييهما، وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً **(وقد يكون)** الوضع **(عاماً لعام)** أي لموضوع له عام، وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام

المصنف أن يكون الموضوع له أمراً عاماً ملاحظاً بمفهوم عام حين الوضع **(كوضع أن كل فاعل)** موضوع **(لذات من قام به الفعل)** فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك، ولا يخلو هذا عن شوب تكلف، فإن وضع الأفاعيل ليس إلاّ لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا وأمثاله، فإن وضع الماضي ليس إلاّ أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة، فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب إلى فاعل معين في زمان الماضي، فليس هناك عام موضوع له، بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الألفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ أمر كليّ عام، وكذلك المعاني، وكل لفظ من الألفاظ الملحوظة بالأمر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما، وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام، كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني، فإنها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام **(ومنه وضع المركبات)** فإنها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة، كما يقال: كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل، فقد وضع للأخبار بأن حدثه قائم به، وليس الأمر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات، بل أوضاع المفردات كافية، وهذا الرأي فاسد فساداً يظهر بالتأمل **(وقد يكون)** الوضع **(عاماً لخاص)** أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه **(كوضع أسماء الإشارة والمضمرات والموصولات والحروف، فإن الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي)** العام كمفهوم الواحد المشار إليه، أو الواحد الغائب المذكر أو المتصف بالصلة **(لكن لا)** يكون ملحوظاً **(لأن يوضع له بل لأن يجعل مرآة لملاحظة الأفراد)** الغير المحصورة **(فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز)** فيها عند الاستعمال في الخصوصيات، لأنها استعملت فيما وضعت لها **(أو الاشتراك)** لأنها وإن وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة، وفي المشترك أوضاع كثيرة، وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الإفراد لا للإفراد، وإلاّ يلزم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة، وعزي إلى الفاضل التفتازاني **(وأما الوضع الخاص للعام)** على مطمح نظره، وهو أن يلاحظ الموضع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ **(فلم يوجد بل لا يمكن)** لامتناع هذا النحو من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الألفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه، ويوضع كل واحد من الألفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في إمكانه وعدم وقوعه **(وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى)** جمع شتيت كجرحى وجريح **(فلنفصلها مع أحكامها في فصول)**:

(الفصل الأول)

(وهو) أي المفرد **(مشتق إن وافق أصلاً)** في المعنى **(بحروفه الأصول)** التي تبقى في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الأصل في التعريف لا يخلو عن شائبة دور، فإما أن يراد به ما

يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظياً وهو أولى **(ولا بد)** للمشتق **(من تغيير ما)** في المبدأ الأصل **(إما بحركة)** فقط **(أو بحرف)** فقط، وكل منهما إما **(بزيادة أو نقصان)** فهذه أربعة **(والتركيب)** أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب **(ثناء)** وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية، وبنقصان الحركة مع الأخيرين وبزيادة الحرف مع الأخير **(و)** حال كون التركيب **(ثلاث)** وهذه أربعة حاصلة من أخذ الأول مع اثنين اثنين من البواقي **(و)** حال كون التركيب **(رباع)** وهذا واحد وهو حاصل من اجتماع المفردات كلها **(يرتقي إلى خمسة عشر)** كما بينا، والأمثلة واضحة **(وهو)** أي المشتق **(مطرد كاسم الفاعل)** وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية **(وغيره)** أي غير مطرد **(كالقارورة)** وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة **(والفرق)** بينهما **(أن المعنى)** الأصل **(إما داخل في التسمية)** فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد **(أو)** ليس داخلاً فيه بل **(شرط صحة التسمية)** بهذا الاسم فقط فلا يطرد **(وهو)** أي غير المطرد **(لا يكون مشتقاً إلاّ باعتبار الأصل)** وهو ظاهر فإن وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة إطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة.

مسألة

(شرط) صحة إطلاق **(المشتق صدق أصله)** المشتق منه عليه **(لامتناع تحقق الكل)** الذي هو المشتق **(بدون الجزء)** الذي هو الأصل، وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سيختاره أن لا تركيب في مفهوم المشتق، فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور **(خلافاً للمعتزلة في صفات الباري)** عز وجل فإنهم **(قالوا بعالميته تعالى بدون علمه)** فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم وإنما قالوا **(هرباً عن لزوم تعدد القدماء)** بالقول بقيام الصفات إذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى، وتعدد القدماء باطل، ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] فإن قيل: هذا يلزمهم أيضاً، فإنهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه، قالوا: **(وأما العالمية فإنما هي من النسب)** الاعتبارية دون الصفات العينية **(والجواب أن الممتنع)** إنما هو **(تعدد قدماء هي ذوات)** قديمة، وإنما ذم الله القول بهذا فإن النصارى إنما يقولون بآلهة ثلاثة، والإله لا يكون إلاّ ذاتاً قديمة واجبة **(وأما الصفات)** التي نقول بها **(فواجبة للذات لا بالذات)** فإنها محتاجة إلى الذات، فلا تكون واجبة، وإذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحمقى والعقلاء، فلا يكون هذا مشمول الآية، وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وإن كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الإمكان، ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بإمكانه فتدبر، ولمطلع الأسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو: أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة، الثاني: ما به تنكشف الأشياء ويترتب عليه هذا المفهوم، فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته،

فإن ذاته بذاته تنكشف الأشياء عنده ولا ينظر في انكشاف الأشياء إلى أمر آخر يقوم به كما نحتاج إلى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الأشياء، والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الأول القائم بذاته تعالى، وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قياماً انضمامياً، ألا ترى مشتقات الأمور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات عنها وحينئذٍ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ، وهذا أولى مما قيل إن المعتبر في صدق المشتقات القيام الأعم من القيام بنفسه، بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق، فإنه عسى أن يكون صحيحاً لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في شناعتهما من الاعتزال لا تساعده.

مسألة

(إطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب) في الحال **(حقيقة اتفاقاً)** فإن قلت: كيف يصح هذا الإجماع مع إجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان أصلاً! قلت لعل ذلك الإجماع على وضعه مفرداً، وهذا في حال التركيب لإفادة المعنى فتدبر **(و)** إطلاق المشتق **(باعتبار المستقبل)** أي إطلاقه على ما ليس مباشراً لكنه سيباشر في المستقبل **(مجاز اتفاقاً، كذا قالوا: أقول فيه)** أي في نقل الاتفاق **(نظر فإن ابن سينا وأتباعه ذهبوا)** في تحصيل معنى القضية **(إلى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة)** الثلاثة فلا اتفاق، والجواب: أنه ليس مقصوده بيان اللغة، بل بيان أن القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل، ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا فأي حجة في حسبانه، فإنه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر إجماع رجال هذا الشأن، فإن قلت: فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف، ومنهم من هو من رجال هذا الشأن، قلت: إنهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر **(وأما)** إطلاق المشتق **(باعتبار الماضي)** في المباشر أي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال **(فقيل وهو الأصح)** المختار **(مجاز مطلقاً، سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية)** من السواد والبياض **(أو لم يمكن)** بقاؤه **(كالسيالة)** من الأعراض كالحركة ونحوها **(وقيل حقيقة مطلقاً)** سواء أمكن بقاؤه أو لم يمكن **(وهو مذهب أبي علي)** الجبائي **(وابنه، وقيل بالتفصيل بين ممكن البقاء)** فقالوا فيه: الإطلاق باعتبار الماضي مجاز **(وغيره)** وقالوا فيه حقيقة **(لنا التكاذب عرفاً بين قولنا: زيد قائم وزيد ليس بقائم)** فإن أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين **(ولو صح للماضي)** حقيقة كما زعموا **(وقد صح للحال)** بالاتفاق **(فيجتمعان حقيقة)** إذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلف **(فافهم واستدل)** على المختار **(بأنه يصح النفي)** أي يصح نفي المشتق عن مباشر الأصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز، أما صحة النفي فلأنه يقال: ليس بكاتب في الحال، فصدق الإطلاق، وهو ليس بكاتب مطلقاً

(ويمنع) صحة النفي **(لغة)** وإن صح عقلاً باعتبار استلزام المقيد المطلق، وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق، ألا ترى أنه يقال معدوم النظير ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم إن الدليل منقوض بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقاً، وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الإطلاق على مباشر الحال مجازاً، ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بأنا استقرينا الإطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفاً من أمارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب وإنكار صحة هذا الاستقراء عسى أن يكون مكابرة فتدبر **(و)** استدل أيضاً **(بأنه لو صح لما قبله)** حقيقة **(لصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة)** المعتبر على هذا التقدير **(ويجاب بأنه)** لا يكتفي بالثبوت في الجملة، بل **(يشترط الأمر المشترك بين الماضي، والحال وهو مجيء معنى الأصل في عالم الفعل)** وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة **(و)** استدل **(بأن الجسم الأبيض إذا صار أسود يصدق عليه أسود حقيقة لاتحاده)** أي الأسود **(معه في الوجود)** الواقعي حقيقة **(ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه)** حقيقة **(فإطلاقه)** أي الأبيض **(عليه)** أي الذي صار أسود **(إطلاق على غير الموضوع له)** لأنه مباين له حقيقة **(أقول إن الانعدام)** للأبيض **(في الحال)** عند صيرورته أسود **(لا ينافي الاتحاد)** أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالأبيض **(فيما مضى، فلا نسلم أن ذلك)** الانعدام وعدم الاتحاد في الحال **(يستلزم الإطلاق على غير الموضوع له)** إذا أطلق على الذي كان أبيض وفي الحال أسود وإنما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الأمر كذلك عند الخصم **(بل الإطلاق)** الحقيقي **(يقتضي الاتحاد مطلقاً)** في الماضي كان أم في الحال فتدبر، القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً **(قالوا أولاً إطباق أهل اللغة)** واقع **(على صحة ضارب أمس والأصل)** في الإطلاق **(الحقيقة وعورض بإطباقهم على صحة ضارب غداً)** والأصل الحقيقة، فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل، ولا يخفى أنه نقض لا معارضة، كيف ولم يثبت منه نقيض مدعي الخصم، وكيفما كان فقد أجيب عنه بأن الأصالة إنما تكون حجة لو لم يردها الأقوى، وههنا الإجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فإنه مختلف فيه فافهم. قال المصنف: **(وهذا)** النقض **(لا يتم على ابن سينا)** قد عرفت أنه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لنا معه **(والحل أن)** الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن **(صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك)** حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً **(ألا ترى أن قولك: زيد معدوم النظير، يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً)** وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده **(وأما في العرف فلا يقال: زيد معدوم)** فإنه يفهم منه عرفاً أنه معدوم بنفسه فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: إطلاق المؤمن)** ثابت لغة وعرفاً **(لنائم، فإنه مؤمن إجماعاً)** مع أن الإيمان غير حاصل له في الحال، فيصح الإطلاق باعتبار الماضي **(ويعارض بامتناع)** إطلاق **(كافر)** على رجل مؤمن **(لكفر تقدم وإلاّ)** يمتنع ذلك **(لزم أن يكون أكابر الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد

الأنبياء عليهم السلام (**كفاراً حقيقة**) والعياذ بالله (**وقد يقال**) في الجواب عن المعارضة أن هذا الإطلاق الشنيع جائز لغة، و(**المانع**) عنه (**شرعي**) فلا يجوز شرعاً حفظاً للأدب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل، فإن المانع من سلب الإيمان عن النائم شرعي (**والحل أن الإيمان أعم من أن يكون**) حاصلاً (**في المدركة أو الخزانة**) والنائم إيمانه حاصل في خزانته وتحقيقه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه، لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة إلى نظر بالدليل، والاستيقاظ بالتنبيه والإيمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني، والمصنف عبر عن الأول بكونه في المدركة، وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة إن وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة، ووقت الحالة الأخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة، وإذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الإطلاقات اللغوية، ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الأمر والخزانة والدركة دقة فلسفية، هذا (**وقد يجاب**) في «شرح المختصر» (**بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث**) فإطلاقها على الماضي مجاز (**دون**) التي بمعنى (**الثبوت**) فإنه حقيقة في الماضي أيضاً والإيمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر، إذ لا فارق بينهما، فإن الذي علمنا من اللغة أنها تحت ضابطة واحدة، فإن اشتراط الاتصاف بالمبادي كما هو في الثابتة، كذا في المتجددة، ولا يرد عليه أنه قياس في اللغة، على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضاً بمعنى الثبوت، ولذا يطلق على الباري عز وجل، فحينئذٍ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق، هذا (**و**) قالوا (**ثالثاً يلزم مجازية متكلم ونحوه من الأعراض السيالة**) فإنها لا توجد في الآن الحاضر، فلا يصح إطلاقه على شيء حقيقة (**ويجاب بأن المعتبر المباشرة العرفية**) في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو آن فاصل بين الماضي والمستقبل (**كما يقال**) فلان (**يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة، ويراد به**) أي بالحال (**أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفاً تركا وإعراضاً**) هذا (**على أنه لا يلزم**) من دليلكم (**عدم الاشتراط مطلقاً**) في جميع أسماء الفاعلين (**بل فيما تعذر بقاؤه**) فقط، فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم.

مسألة

(**لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وأما اسم المفعول فيجوز**) اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (**بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل**) فقط دون المفعول، وإلاّ يلزم قيام عرض واحد بموضوعين (**و**) إنما (**له نسبة بالعرض إلى المفعول وهي المضروبية، وليست**) المضروبية (**صفة حقيقية مغايرة له. فمضروبية عمرو ليست إلاّ ضرب زيد له**) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد، واشتق المضروب منها لعمرو (**فتدبر**) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية، بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره، فإنه كما يجوز الاشتقاق من

الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية، نعم: لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك، فإذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذاً من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء، قال في «الحاشية»: هب لكن إخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل، على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول، وإلاّ فالمضروبية قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وهذا إنما يتم على رأي من أخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل، وأما على رأي من أدرج فلا، ولعل وجه من أخرج الإرادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر **(خلافاً للمعتزلة)** في الأول **(فإنهم قالوا إنه)** أي الله **(تعالى متكلم ولا كلام له)** عندهم **(لعدم قولهم بالكلام النفسي)** حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لإفادة المعنى **(بل)** كلامه قائم **(بجسم هو يخلقه فيه)** قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إن أخذوا الخلاف من مسألة الكلام فليس بسديد فإن المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو إحداث الكلام لإفادة المعنى عندهم والإحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم، هذا وقالوا في تحقيق الكلام إن ههنا كلاماً لفظياً هو هذا النظم المقروء وقدرة على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه، كما أنّا نقدر بقوة زائدة، فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التمحلات باطلة قطعاً لدلالة الإجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والإرادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس إلاّ الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقاً لتلك الصفة، وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى، وإن كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه، لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسنذكر ثمة منه **(لنا الاستقراء)** فإنا استقرينا الإطلاقات اللغوية، وحدث لنا علم ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل إلاّ على ما قام به الفعل، وإنكاره مكابرة قطعاً **(وما قيل)** نقضاً عليه **(أنه يقال: زيد متكلم بهذا اللفظ)** فليس هذا الإطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي **(مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه)** فصح إطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره **(فهو)** أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور **(دقة فلسفية، وعرف اللغة مبني على الظاهر)** وفي ظاهر الأمر يعلم أن الألفاظ قائمة بالفم على أنه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفم، ومنهم فرقة يسمون بالإشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للأفلاك أصوات قائمة بها، ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه، وأثبت أن الأصوات تقوم بالمجردات وبأجسام أخر غير الهواء والماء، هذا إنما يحتاج إليه إذا قلنا التكلم الاتصاف بالكلام، ولو قلنا: التكلم تأليف الألفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس، فلا يضر قيام الألفاظ بالهواء فافهم. المعتزلة **(قالوا: أطلق الخالق)** المشتق من الخلق **(والخلق هو المخلوق)** الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدأ ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسألة الكلام **(والقول)** في الجواب **(بأنه غير**

محل النزاع) لأن الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره، وههنا الخلق غير قائم بالغير، بل مجموع الجواهر والأعراض الغير القائمة بشيء **(ليس بسديد، لأن الفرق تحكم)** فإن أوضاع أسماء الفاعلين على نمط واحد **(نعم: الاشتقاقات الجعلية كالخمار والحداد)** لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعاً من غير أن يكون من الواضع، حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء، بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الأفعال فإن الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به **(ليست من محل النزاع، لأنها مشتقات من الجوامد لا من الفعل)** والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فإنه دقيق، وإن حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد **(والجواب أن الخلق هو التأثير)** في المخلوق وهو قائم به تعالى، فلا نسلم أنه المخلوق، فعادت المعتزلة **(فقالوا)** ليس الخلق التأثير لأنه **(إن قدم)** التأثير **(قدم العالم إذ لا تأثير و)** الحال أنه **(لا أثر)** فالأثر لازم للتأثير **(وإن حدث)** التأثير **(احتاج إلى تأثير آخر وتسلسل)** ولا يخفى على من له أدنى فطانة أنه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية، فلا يكون الباري سبحانه مؤثراً في الحادث، وهو كفر صريح **(والجواب: أن للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث، فللتعلق نسبة إلى ذي القدرة)** وهذه النسبة هي التأثير والخلق **(وباعتباره الاشتقاق)** فيختار الشق الثاني، وهو حدوث التعلق، ولا بد له من تعلق آخر، وهي اعتبارات **(والاعتبارات وإن كانت محتاجة إلى المؤثر كالحقيقيات)** لا كما زعم أنها لاعتباريتها لا تحتاج إلى مؤثر وتأثير **(لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار)** ولهذا اشتهر أن استحالة التسلسل مختصة بالأمور العينية لكنه غير وافٍ، إذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعاً، اعتبارية كانت أو حقيقية، وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار، فإنه لو انقطعت لزم عدم العالم لأنها علل فافهم، والحق أن يقال: إن هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلول بعد علة كذا، فحينئذٍ لا يلزم القدم ولا التسلسل، فإن أعيد وقيل: لم تعلق بهذا النمط، فالأصوب عندي أن يقال: لأن الممكن لم يكن صالحاً لأن يوجد على هذا الوجه فتدبر وأنصف.

مسألة

(الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلاً) يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات **(لا على خصوصية الذات من كونه جسماً أو غيره وإلاّ)** أي وإن لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات **(لما أفاد)** قولنا: **(الأسود جسم لأن الذاتي بين الثبوت لما هو)** أي الذاتي **(ذاتي له)** والجسم على هذا التقدير صار ذاتياً للأسود لدخوله فيه **(وفيه أنه إنما يكون)** أي الذاتي **(بينا)** ثبوته **(لو لوحظ الكل مفصلاً)** وهو ممنوع ههنا، فالأسود، المعقول مجملاً ليس ثبوت ذاتياً بينا له قال في «الحاشية»: ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلاً في الأسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد، هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة، فإن للخصم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة إن لوحظ الكل

مجملاً، وعن منع بطلان اللازم إن لوحظ مفصلاً (**وبعض المحققين**) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (**على أنه لا يدل**) المشتق (**على الذات أصلاً، لا عاماً ولا خاصاً**) فإنا نعلم ضرورة أنه ليس مفهومه إلاّ ما يعبر عنه بسياه وسفيد (**فمعنى الجسم أسود الجسم له سواد**) بل جسم سياه (**لا أنه جسم له السواد**) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعاً ومرة في المحمول (**ولا**) أيضاً معناه (**ذات له السواد**) فإنه لا يفهم أصلاً، لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا أنه عينه، وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم، وهو يصدق عليه صدقاً عرضياً لكونه متعلقاً به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده إليه، ويقال إنه هو، وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً، فإنه تمام حقيقته فإن السواد أسود بنفسه، والفرق بينهما بالإطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق إذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضياً، وإذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضاً وعين السواد، وإذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الأسود، ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد، لا أنه يكون عين المحل ويتحد معه، كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقاً، وكيف يتفوه به أمثال هذا المحقق، هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه، ثم إنه دعوى نظرية في مقابلة السواد الأعظم، فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فمسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون إجمال هذا المركب أي ذات له السواد لا بد لنفيه من دليل، وما قال إنه لا يفهم منه ذات له السوادان أراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب. وإن أراد إجماله فممنوع أنه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو إجماله لا غير، وقال المصنف: (**وهو الأشبه فإن**) المشتقات محمولات و(**المحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات**) فلا حاجة إلى أخذ الذات في مفهوماتها فإن مفهوم له السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات، نعم: لو قصد إلى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين احتيج في التعبير إلى أخذ الذات المبهمة تحصيلاً للتعبير لا غير (**بخلاف المبادىء لها**) فإن وجوداتها ليست وجودات رابطية (**بناء على أن الفرق بينهما أن الأولى**) أي المشتقات (**لا بشرط شيء**) فهي صالحة لأن ترتبط بغيرها بهوهو لأن فيها نوعاً من الإبهام (**والثانية**) أي المبادىء (**بشرط لا شيء**) فهي متحصلة بالذات، وموجودة بوجود مغاير للموضوع فلا تصلح لأن ترتبط بغيرها بهوهو هذا تقرير كلامه (**فافهم**) وفيه: أن كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم أن تكون معانيها بسائط، بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية، ثم إن ما قال لا حاجة إلى الذات حينئذٍ منظور فيه، فإن الخصم لا يقنع عليه، وأيضاً لم يؤخذ الذات لصحة الحمل، ولا لأنه لا يمكن صحته بدونه بل لأن معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة، وهل هذا إلاّ كما يقال: يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق، فلا يحتاج إلى أخذ الحيوان في الإنسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية، فإنه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة ووجوداتها رابطية لكن

المبادىء مخالفة لها بالذات والحقيقة، ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرطاً للحمل فافهم (**ثم إنهم قالوا: إن أسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة، وإن كانت مبهمات بالنظر إلى أفرادها**) من الأزمنة المخصوصة، والأمكنة كذلك، والآلات المخصوصة، فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلة (**وربما يمنع**) في الأطول اعتبار ذوات مخصوصة (**لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم**) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه الخصوصيات (**فإن شيئاً يقع فيه الضرب**) الذي هو مفهوم المضرب (**مثلاً ليس إلاّ الزمان أو المكان فتدبر**).

(الفصل الثاني)

(**وهو**) أي المفرد (**إن تعدد معناه فإن وضع لكل**) من المعاني المتعددة (**ابتداء**) من غير اعتبار أنه كان موضوعاً لمعنى قبل (**فمشترك وإلاّ**) يوضع لكل ابتداء (**فإن ترك استعماله في الأول ونقل إلى الثاني**) بحيث يفهم من غير قرينة (**لمناسبة فنقول أولا لمناسبة فمرتجل وإلاّ**) أي وإن لم يترك الأول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (**فحقيقة**) في المنقول منه (**ومجاز**) في المنقول إليه.

مسألة

(**المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه، وقيل باستحالته**) المراد بالوجوب الضرورة بالنظر إلى معاش العباد لا الوجوب الذاتي، وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (**وقيل بإمكانه، فقيل بعدم وقوعه، وقيل بوقوعه وهو الأصح**) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة، فحينئذٍ لم يكن القول بالوجوب إلاّ بالوجوب بالغير، وهو الإمكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له، ليست إلاّ الاستحالة بالغير، وليست إلاّ الإمكان مع عدم الوقوع، فالأقوال إذن قولان: الوقوع وعدمه، ولذا أورد استدلال الفريقين فقط (**لنا القرء**) موضوع (**للحيض والطهر معاً**) لتبادرهما حين الإطلاق، وإذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وهما ضدان (**فسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين و**) روي (**عن الإمام**) فخر الدين الرازي (**منعه بين النقيضين**) لكمال التباعد (**واستدل**) على الوقوع بل الوجوب (**أولاً**) بأنه (**لو لم يكن**) أي لم يوجد في كلام العرب (**لخلت أكثر المسميات**) عن الألفاظ بإزائها واللازم باطل، لأنه حينئذٍ يفوت التعبير عنها، والملازمة (**لأنها**) أي المسميات (**غير متناهية والألفاظ متناهية**) فلا يفي كل واحد منها بإزاء كل واحد من المسميات بأن يكون واحد بإزاء واحد، بل يبقى الأكثر من المسميات والألفاظ تنفد، وإنما كانت متناهية (**لتركبها من حروف متناهية**) والمركب من المتناهي متناه، (**وأجيب**) عن هذا الاستدلال (**بأن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو متخالفة**) فإن أردتم أن هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع به (**ولا نسلم أنها غير متناهية**) وإن أردتم أن مطلق المعاني غير متناهية فمسلم، لكن لم لا يجوز أن تخلو الجزئيات عن الأوضاع لها بخصوصها وتكون الألفاظ المتناهية موضوعة بإزاء المتخالفات، ويعبر عن هذه الجزئيات بالإضافة، هذا: وأيضاً

غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعي فإن المدعي وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة **(وفيه أن مراتب الأعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة)** فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة، وارتفع المنع عن الشق الأول وهو المختار، وما قيل إن التخالف النوعي بين مراتب الأعداد ممنوع، بل استدل على خلافه، فليس بشيء لأنه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي، بل ما يعد في العرف تخالفاً نوعياً، وأيضاً: أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه المنوع مكابرة فتفكر **(وبه)** أي بهذا الجواب **(اندفع ما قيل)** لا نسلم خلو المسميات عند عدم الاشتراك، كيف و**(إنه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني)** مرة واحدة **(من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص، وذلك)** الاندفاع **(لأنه)** أي الوضع العام للموضوع له الخاص **(إنما يكون بين)** الأفراد **(المتماثلة)** أي من حيث إنها متماثلة **(دون المتخالفة)** أي من حيث إنها متخالفة، لأن الهذية في اسم الإشارة إنما تعتبر من حيث إنها محسوسة ومشار إليها، والإنسان والفرس سواء في هذا المعنى وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد، ومراتب الأعداد متخالفة، فلا بد بإزائها من وضع بتلك الحيثية، وإذ ليس فالخلو لازم كذا في «الحاشية» والإيراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف يعد من المكابرات، كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها، فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر، نعم: يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع: بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور، ويعبر حين الإفادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالقرينة، كما لو كان اللفظ مشتركاً **(فتدبر، و)** أجيب **(بأن ما نعقله متناه، وهو المحتاج إليه)** حين الإفادة فإن أريد خلو ما نعقل عن الوضع له فممنوع فإنها متناهية، كالألفاظ، فيجوز التساوي بينهما، وإن أريد خلو غير المتعقل فبطلان التالي ممنوع **(وفيه أنه)** أي ما نعقله **(غير متناه، بمعنى لا يقف)** عند حد، وإن كان متناهياً بالتناهي الكمي **(وهو المراد)** أي غير المتناهي اللايقفي هو مراد المستدل **(بل الجواب)** عن الدليل **(منع)** أن الألفاظ متناهية و**(أن المركب من المتناهي متناه وإنما يكون)** المركب من المتناهي متناهياً **(لو كان)** التركيب **(بمرات متناهية)** وهو ممنوع، بل عدد التركيب غير واقف إلى حد كالمعاني، فإن قلت: هذا لا يصح، لأن المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ، فلا يكون عدد التركيب غير واقف، قلت: إن مراتب الأعداد لا يعبر عنها إلاّ بالمركب من ألفاظ كثيرة، فكذا هذا، نعم، لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظٍ فوق ثلاثة أسماء واحداً كبعلبك، ولا حاجة إليه، بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات، سواء جعل اسماً واحداً أو لا فتدبر **(وأيضاً)** الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الإفادة، إذ **(يجوز التعبير بالألفاظ المجازية)** ولا بأس به **(قيل: أكثر اللغة مجاز، وأيضاً)** الجواب بالنقض، فإنه يقال: **(لو تم)** الدليل **(لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان غير متناهية)** إذ لكان البعض المتناهي بإزاء المتناهي منه، ويبقى الباقي الغير المتناهي خالياً، قال في

«الحاشية»: وإذا أريد باللاتناهي اللاتقفية فغاية ما لزم الاشتراك اللاتقفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل، وهو المستحيل، هذا: ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل، فإنه يمكن أن يقال: لا يلزم الاشتراك بالفعل، إذ يجوز أن يكون الوضع لا تقفياً، فيخترع الواضع عند الحاجة لفظاً ويضعه لمعنى، وهكذا، ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب الألفاظ من القوة إلى الفعل، فلا يلزم الاشتراك إلاّ بالقوة فتدبر (و) استدل (**ثانياً**) على وقوع الاشتراك، بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعاً (**لكان الموجود متواطئاً بين الواجب والممكن، فيلزم كون الواحد بالحقيقة**) هو الموجود (**واجباً وممكناً**) هذا خلف (**والجواب الاختلاف بالوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم**) فإنهما متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف: (**وحاصله النقض بهما**) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذٍ قوله الاختلاف بالوجوب والإمكان الخ... بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (**والحل أن الوجوب بالغير لا ينافي الإمكان بالذات**) فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب، لأنه مقتضاه وممكن في ذاته (**كما أن الوجوب بالنظر إلى موصوف لا ينافي الإمكان بالنظر إلى موصوف آخر**) فالموجود بالنظر إلى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (**ومن ههنا**) أي من أجل أن المقصود من الجواب الأول النقض (**علم سقوط ما قيل**) عليه (**أن للمستدل أن يقول: كلامي في نفس هذه الحقيقة**) أي حقيقة الموجود (**لا في الحقائق المندرجة تحتها فإنها من حيث هي إما واجبة أو ممكنة**) ولا يصح الاجتماع، فحينئذٍ الاختلاف بالوجوب والإمكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل إنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من تواطؤ الموجود بين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والإمكان وذا جائز، فأورد عليه أنه لا بل يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجباً وممكناً، إذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن إرجاع كلامه إلى جواب المصنف، وحينئذٍ يندفع إيراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل إما أن يريد نفس مفهوم الوجود والموجود الانتزاعي، وإما أن يريد ما به يصير الشيء واقعاً صالحاً لانتزاع هذا المفهوم ومطابقاً لحمله فإن أراد الثاني وبنى كلامه على قول الشيخ الأشعري من العينية لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلاً إذ الحاصل حينئذٍ أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئاً يلزم أن تكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة، لأن الذوات نفسه، فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة، هذا خلف، فحينئذٍ تم الدليل، ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة، وكذا لو بنى على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن، وكان هذا البناء بعيد، نعم: يتوجه عليه أنه على هذا إنما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصداقه في اللغة، وإلاّ لا يفيد، وإن بنى كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وإن كان هذا المبنى فاسداً في نفسه فحينئذٍ يتم جواب المصنف فإنه حينئذٍ ممكن بالذات واجب باقتضاء الذات وإيجابه في الباري، وكذا بالنظر إلى الواجب الموصوف وممكن بالنظر إلى الذوات الممكنة، وإن أراد الأول تعين جواب المصنف أيضاً كما قررنا،

لكن الوجوب حينئذٍ بالنظر إلى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فإنه أمر اعتباري لا وجود له حتى يجب أو يمكن إنما له الثبوت للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. النافون للاشتراك **(قالوا: لو وضعت)** الألفاظ **(مشتركة لاختل المقصود)** من الوضع **(وهو التفهيم)** للمراد فإنه لا يفهم منه عند الإطلاق شيء أصلاً، فإن قلت: فما تصنعون بوجود الألفاظ المشتركة؟ قالوا: **(وما يظن به ذلك)** أي الألفاظ التي يظن بها الاشتراك **(فإما مجاز)** موضوع لواحد فقط **(أو متواطىء)** موضوع للقدر المشترك بين المعاني **(قلنا)** لا نسلم إخلال الاشتراك بالمقصود، بل **(يعرف المراد بالقرائن)** فلا يخل بالتفهيم، ولو سلم الإخلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف **(وقد يكون الغرض)** من إطلاق اللفظ **(الإبهام كقول)** خليفة رسول الله ﷺ **(أبي بكر)** الصديق **(رضي الله عنه)** يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله ﷺ: من معك؟ **(رجل يهديني السبيل)** فإنه أراد يهديني سبيل الله وأوهمه أنه رجل يهدي طريق السير، وكان الإبهام هو المقصود هناك كما لا يخفى **(على أنه لا تنتهض)** هذه الحجة **(على من قال بعمومه)** كالشافعية، فإنه عندهم يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود، فإن المقصود حينئذٍ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما **(ولا)** ينتهض أيضاً على من قال **(بوضع البشر)** فإن الإخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذٍ، فإن أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها **(وهو)** أي وضع البشر **(السبب)** للاشتراك **(غالباً)** فإنه يوضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر.

مسألة

(هل وقع) المشترك **(في القرآن)** اختلف فيه؟ فقيل: لا وقيل: نعم **(وقيل و)** هل وقع **(في الحديث)** اختلف فيه أيضاً **(والأصح الوقوع)** في القرآن، بل وفي الحديث أيضاً **(ولنا)** قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والقرء للحيض والطهر كما مر وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير: ١٧] **(وعسعس لأقبل وأدبر)** وقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» رواه الترمذي المنكرون **(قالوا: إن وقع)** المشترك في القرآن **(مبيناً طال)** الكلام **(بلا فائدة)** وهو مخل بالبلاغة والملازمة **(لأن المنفرد)** عن الاشتراك الدال على ما أريد من المشترك مع البيان **(مغن عنه)** أي عن المشترك المبين، وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بأن البيان يكفي، فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الآخر طولاً **(وغير المبين غير مفيد)** للتفهيم فلا يقع البتة **(قلنا)** نختار الشق الأول ولا نسلم الملازمة، بل **(الإبهام)** أولاً **(ثم التفسير)** له (من **البلاغة)** فلا يكون بلا فائدة **(و)** أيضاً **(ربما لم يكن هناك منفرد)** يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان، فلا يكون تطويلاً، بل هو المتعين طريقاً إلى الإفهام **(و)** أيضاً **(قد تكون القرينة)** لتعيين المراد **(حالية)** فلا طول في اللفظ، ونختار أيضاً الشق الثاني، ولا نسلم أنه غير مفيد إذ لا يلزم أن تكون الفائدة الإفهام، بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين، كيف **(وغير المبين يفيد الذهاب**

إلى كل مذهب نحو: عسعس، والاستعداد للامتثال) فينال الثواب **(وقد يقصد الإجمال)** أي الحكم المجمل **(لا إفادة الخصوصيات كأسماء الأجناس)** فإنه لا يقصد منها إفادة خصوص فرد.

مسألة

(هل له) أي للمشترك **(عموم)** اختلف فيه؟ **(فمنع)** الإمام الهمام **(أبو حنيفة والإمام)** فخر الدين **(الرازي)** من الشافعية **(و)** الشيخ أبو الحسن **(الكرخي)** منا **(والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم)** الثلاثة من المعتزلة **(وجوز)** الإمامان **(الشافعي ومالك والقاضيان أبو بكر الباقلاني)** من الشافعية **(وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة)** قيل في «شرح المنهاج» نص عليه الشافعي في الأم **(بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل)** إلاّ لصارف، فيحمل على الواحد **(ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوّز في النفي دون الإثبات)** واختاره الشيخ ابن الهمام **(في «الهداية»: لو حلف لا أكلم مولاك، وله)** موال **(أعلون و)** موال **(أسفلون)** ولفظ المولى مشترك **(أيهم كلم حنث، لأن المشترك في النفي يعم، ومحل الخلاف إنما هو في الكل العددي)** الإفرادي **(بمعنى أنه يدل على كل واحد)** واحد **(مطابقة)** بحيث يكون كل واحد واحد مناطاً للحكم بالذات، حتى يكون الحكم المفاد حكمين **(وقيل)** محل الخلاف **(المجموعي)** وحينئذٍ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما **(فإن المشترك عندهم كالعام)** في إفادة الحكم للكثير إلاّ أن ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك، وهذا وهم لأن العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى **(ثم اختلف في هذا الاستعمال)** عند مجوزيه **(فقال القرافي وابن الحاجب أنه مجاز)** لأن اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين **(ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه)** الإمام حجة الإسلام محمد **(الغزالي أنه حقيقة)** لأنه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له إذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه استعمل استعمالين، نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً **(لنا)** على عدم الجواز **(أولاً على ما أقول إنه يلزم حينئذٍ)** أي حين الاستعمال في المعنيين **(توجه الذهن في آن واحد إلى النسبتين الملحوظتين تفصيلاً إذ)** المقتضى هو الوضع والاستعمال موجود فيهما ولا **(مرجح)** لأحدهما على الآخر فيفهمان معاً وتوجه الذهن في آن واحد إليهما محال، وهذا غير وافٍ، إذ من الجائز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها، على أنه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن إلى نسبتين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فإن المبادىء فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة، ثم ينتقل منها في آن آخر إلى المطلوب فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً أن المتبادر إرادة أحدهما معيناً)** ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أيهما المراد **(ومنعه مكابرة)**

يشهد الاستقراء بها **(فهو)** أي قصد أحدهما **(شرط استعماله لغة)** وإلاّ لما تبادر **(فالحكم بظهوره في الكل تحكم)** باطل، بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادراً لانتفاء شرطه، ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة أنه إما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقاً، والأول باطل، وإلاّ لما صح الاستعمال في أحدهما حقيقة، وعلى الثاني المطلوب، وكذا على الثالث، لأن الاستعمال إنما هو لوضعه وتخصيصه له، فهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما، وسقط عنه ما قال في التلويح إنه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي، بل المراد أن المعنى إنما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الألفاظ لا بغيره من الألفاظ، وذلك لأن الاستعمال في معنى لا يكون إلاّ من جهة وضعه له، ويلزم من استعماله لذلك الوضع إرادته فقط كما بينه المصنف، فلزم التنافي قطعاً **(ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين)** للعموم **(حقيقة أنه وضع لكل مطلقاً)** أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدونه **(فإذا قصد الكل كان)** الاستعمال **(فيما وضع)** المشترك **(له)** فكان حقيقة **(وذلك)** الاندفاع **(لأن الوضع لا يكفي للحقيقة، بل يجب الاستعمال)** لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة **(ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل)** فيهما **(كان خطأ)** لا حقيقة ولا مجازاً واندفع أيضاً ما أورد في «شرح الشرح» أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً، وذلك لأنه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما، بل يتبادر كل بدلاً بأن يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهم، واندفع أيضاً ما قيل في «شرح المختصر» أن اللفظ كان لواحد واحد: فإذا أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازاً، كيف لا واللفظ كان لواحد واحد، وأريد الآن هو مع الغير، وذلك لأن الكلام في إرادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولاً، وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل، حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة، وإرادة الكل من قبيل إطلاق الجزء على الكل إنما يصح إذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً، هذا: وقال الشيخ ابن الهمام بتجويز العموم في النفي أنه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم، فيعم في النفي، لأن المبهم إذا ورد عليه النفي يعم، ولا يخفى أنه ليس حينئذٍ من عموم المشترك في شيء، بل إرادة معنى مجازي واقع تحت النفي، فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب «الهداية»، وحينئذٍ فلا نزاع، المجوّزون **(قالوا: قال الله تعالى:** ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]) **(الآية، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم غيره)** وهو الخضوع القهري، وقد أريدا من لفظ يسجد، لأنه أسند إليهم جميعاً **(وأيضاً)** قال الله تعالى: **(**﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] **وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار)** وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون، لأنه أسند إلى الله تعالى وإلى الملائكة **(والجواب)** عن الأول **(أن السجود)** حقيقة **(غاية الخضوع، وهو في الإنسان)** يتحقق **(بوضع الجبهة)** اختياراً، فإنه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار **(وفي غيره)** أي غير الإنسان **(بغيره)** أي بغير وضع الجبهة بل

بالانقهار تحت حكمه، **(فلا يرد)** ما في التلويح **(إن أريد)** السجود **(القهري شمل الكل)** أي كل الناس **(فلا وجه لتخصيص كثير من الناس و)** إن أريد السجود **(الاختياري)** فهو **(لا يتأتى في غيرهم)** فلا يصح الإسناد: وجه الدفع ظاهر، على أن لنا أن نقول: أريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا، إذ يجوز أن تكون من للبيان والمعنى والله أعلم. ولله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق **(و)** الجواب عن الثاني **(أن الصلاة موضوعة للاعتناء بإظهار الشرف ويتحقق)** هذا الاعتناء **(منه تعالى بالرحمة و)** يتحقق **(من غيره بدعائه له)** فإنه أيضاً نوع اعتناء بإظهار الشرف، وإنما كانت موضوعة للاعتناء المذكور **(تقديماً للاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على إضمار خبر للأول)** أي أن الله يصلي وملائكته يصلون **(كقوله: نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف)** أي نحن بما عندنا راضون فحذف الخبر.

تنبيه: (المشترك أن تجرد عن القرينة) المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأي تعيين المراد أصلاً **(فمجمل)** ولا يبعد أن يراد بالإجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية، وحينئذٍ لا حاجة إلى التقييد فافهم **(إلاّ عند الشافعي ومن تبعه، فيحمل عندهم على الكل)** فليس بمجمل **(وإن اقترنت به قرينة الأعمال، إما لواحد معين فيحمل عليه)** اتفاقاً **(أو)** لواحد **(غير معين، فمجمل)** بالاتفاق، أما عندنا فظاهر، وأما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل **(أو)** إن اقترنت به القرينة **(لأكثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع مجمل، أو)** اقترنت به **(قرينة الإلغاء، إما للبعض فيحمل على الباقي إن كان واحدا معيناً)** بالاتفاق لوجود القرينة **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن الباقي واحداً **(فمجمل إلاّ عند المجوز)** للجمع فيحمل على الباقي الأكثر من واحد **(وإما للكل فيحمل على المجاز الأرجح)** اتفاقاً وهو ظاهر **(فإن تساوت المجازات بقي الإجمال)** وهو ظاهر أيضاً.

(الفصل الثالث)

(الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) أي في اصطلاح به يكون التخاطب، فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجاز، وإن كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة **(وهي)** حقيقة **(لغوية)** إن كان الواضع اللغة **(وعرفية عامة)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفاً عاماً **(كدابة)** موضوعة في اللغة لما يدب على الأرض وفي العرف ذات القوائم **(وهو إنما يكون بتخصيص)** في المعنى اللغوي **(قيل: أو باشتهار المجاز، كإضافة التحريم إلى الخمر)** صارت مشتهرة في إفادة خروج العين عن المحلية للفعل، كذا قيل وحقيقة الحال ستنكشف لك إن شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير **(أقول: وقد يكون بالتعميم)** في المعنى اللغوي **(لما ستعلم أن الخطاب الخاص بالنبي عليه)** وعلى آله الصلاة و**(السلام يعم الأمة عرفاً)** وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى **(و)** عرفية **(خاصة)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفاً خاصاً غير الشرع **(وتسمى اصطلاحية)** أيضاً **(كالمنع والنقض و)**

حقيقة **(شرعية)** إن كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع **(كالصلاة، والمجاز هي)** أي الكلمة **(المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة)** وإن كان من غير علاقة كان خطأ **(وهي خمسة وعشرون نوعاً كما في «حاشية» السيد)** المحقق قدس سره **(للمختصر)** السببية، المسببية الكلية والجزئية، ويشترط فيهما أن يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء عرفاً الملزومية اللازمية، الإطلاق، التقييد، العموم، الخصوص، الحالية، المحلية المجاورة، الكون فيه، الأول إليه، البدلية، الآلية، التشبيه، التضاد، عموم النكرة في حيز الإثبات، استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني، حذف المضاف، حذف المضاف إليه، الحذف مطلقاً الزيادة، ثم إن في النكرة العامة في الإثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه، وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء **(وقيل اثنا عشر كما في المنهاج)** السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية، والمادية، والصورية، والغائية المسببية، المشابهة معنوية كانت أو صورية، المضادة الكلية، الجزئية، الاستعداد، الكون فيه المجاورة، الزيادة، النقصان، التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول، وبهذه العلاقة يصح إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه، وإطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه، وإطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض «شروح المنهاج» وفيه أيضاً أن علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نسخه **(وقيل)** في «المختصر» **(خمسة)** المشاكلة والمشابهة والكون فيه والأول إليه والمجاورة **(وقيل)** في «البديع» **(أربعة)** وهي الأخيرة وهذا كله رد إلى الإجمال ولا تناقض كما حصرها مشايخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان: المجاز استعارة ومجاز مرسل.

مسألة

(المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات) لأنواع المجاز بحسب العلاقات خلافاً لشرذمة قليلة **(وإلا)** أي وإن شرط **(لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل)** في كل جزئي جزئي **(وهم لا يتوقفون)** عليه **(بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع)** ويعدّون اختراع المجاز فضلاً **(ولذلك لم يدوّنوا المجازات تدوينهم الحقائق)** ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدوّنوها أيضاً **(واستدل)** على المختار **(بأنه لو كان)** المجاز **(نقلياً لما افتقر)** في التجوز **(إلى العلم بالعلاقة)** بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كافٍ في الاستعمال، والتالي باطل، لأنا نفتقر إلى معرفة العلاقة قطعاً **(وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع)** إلى العلم بالعلاقة **(لا افتقار المتجوّز)** فإن أريد أنه لو كان نقلياً لما افتقر الواضع إلى العلم بالعلاقة، فالملازمة ممنوعة، فإنه إنما يحتاج إلى تعيين الاسم من بين الأسماء وإن أراد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فإنه غير مفتقر عند القائل بسماع الجزئيات، هذا: والمختار الشق الثاني من الشقين، والمتجوز محتاج إلى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات **(قالوا: أوّلاً: لو لم يجب النقل)** في استعمال المجاز **(بل استقل**

العلاقة لصح) المجاز أينما وجدت العلاقة ولصح **(نخلة لطويل غير إنسان أيضاً)** للمشاركة في الطول **(وأب للابن وبالعكس)** لوجود السببية والمسببية **(قلنا)** الملازمة ممنوعة، بل يصح إذا لم يمنع مانع و**(التخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضى)** فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة إلى السماع **(ولعل ذلك)** المانع **(نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جداً)** بحيث لا ينتقل إليه الذهن فتدبر، وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة، بل يجوز أن يكون السبب مركباً منها ومن غيرها، ولعله انتفى ههنا الغير، وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لأحد في عدم دخول الغير، إنما الخلاف في كفاية العلاقة أو اعتبار النقل معها فتدبر، **(و)** قالوا **(ثانياً)** لو لم يجب النقل في استعمال المجاز **(لكان)** الاستعمال في غير ما وضع له **(قياساً)** في اللغة **(إن كان لجامع مستلزم للحكم وإلاّ)** أي وإن لم يكن لجامع كذلك **(كان اختراعاً وهماً)** أي القياس في اللغة والاختراع **(باطلان)** فلا بد من السماع **(قلنا)** لا نسلم الاختراع إذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم و**(إنما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع)** للمعنى الملابس لما وضع له بأحد الملابسات المذكورة **(علماً كلياً بالاستقراء)** وههنا قد علم الوضع الكليّ فلا اختراع **(أقول)** مطابقاً لما أجاب الجونفوري **(وأيضاً إنما يلزم)** الاختراع **(لو لم يدل)** اللفظ على المعنى المجازي **(عقلاً و)** لو **(لم تمنع القرينة عن)** إرادة **(الملزوم)** الموضوع له **(إلى اللازم)** المتعلق به، لكن ههنا الدلالة بالعقل، والانتقال بالقرينة، وحينئذٍ لا اختراع، وعلى هذا لا يحتاج إلى النقل أصلاً لا في الجزئيات ولا في الكليات، وقد التزمه الجونفوري، ولعل هذا خرق للإجماع، قال في «الحاشية»: ولك أن تقول إن الدلالة العقلية تكفي للمفهومية، والقرينة للمرادية، لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد، فلا بد من السماع والإجازة منهم للاستعمال حتى يكون جارياً على قوانينهم، وهذا هو الوضع النوعي، وحينئذٍ لا مخلص عن القول بالوضع، وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق.

(فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضاً، فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال: **(الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى)** دالاً عليه **(بنفسه)** أي بنفس اللفظ، من غير حاجة إلى ضميمة أو بنفس التعيين، بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة إلى أمر زائد تعيناً **(شخصياً، كان أو نوعياً، وعلى هذا ليس في المجاز وضع)** فإنه لم يعين بإزاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة **(وقد يفسر بالتعيين مطلقاً ولو)** دل **(بضم ضميمة قيل: على هذا ففيه وضع)** لأنه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة **(وما قيل: يرد على الأول الحرف)** أي وضع الحرف **(ونحوه)** مما يحتاج في تعقل معناه إلى متعلق **(إذ لا بد فيه من ذكر المتعلق)** فلم يكن دالاً بنفسه فيخرج عنه **(فجوابه أنه فرق بين أن يكون)** المتعلق **(متمماً للدلالة)** كما في المجاز، فإن اللفظ والقرينة معاً دالان على المعنى المجازي **(وبين كونه شرطاً فيها)** أي الدلالة كما في الحرف، فإن الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج **(فافهم)** هذا والظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج إلى الضميمة لأجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف، فإنها تكون فيه تابعة لمعقولية

المتعلق، سواء عبر عنه بلفظ أو لا، وبين أن لا يكون شرطاً لنفس المعقولية بل إنما يحتاج في معقوليته من اللفظ[١] وشرطاً فيها كما في المجاز فإن معناه: يصح كونه معقولاً، لكن معقوليته من اللفظ ليست إلاّ إذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف.

مسألة

(للمجاز أمارات) بها يستدل على المجازية **(منها صدق النفي)** أي صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه **(كقولك للبليد: ليس بحمار)** علم أن الحمار مجاز فيه **(وعكسه)** أي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عنه **(دليل الحقيقة)** فيه **(فليس يصح للبليد ليس بإنسان)** فالإنسان حقيقة فيه **(ويشكل بالمستعمل في الجزء أو اللازم فإنه لا يصح النفي)** أي نفي الجزء أو اللازم **(ولا حقيقة)** اعلم أن عدم صحة نفي المعنى الحقيقي أمارة الحقيقة، وفي المستعمل في الجزء أو اللازم المعنى المجازي هو الجزء أو اللازم، فعدم صحة نفيه لا يكون إشكالاً، فالأولى أن يقال: المستعمل في الكل أو الملزوم فإنه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء أو اللازم ثم إنه هل يرد على أمارة المجاز فقيل لا لأنه لا استحالة في انتفاء أمارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة، وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة، لأنهم قالوا: إن انتفاءه علامة الحقيقة، وليس يصح هذا إلاّ إذا كان شاملاً للمجاز، فإذن هذا السؤال يرد عليه أيضاً فافهم **(قيل لا إشكال، فإن سلب المعنى)** الموضوع له هو الجزء أو اللازم **(عن المستعمل فيه)** هو الكل أو الملزوم **(وإن لم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي)** الأولي فإنه ليس الكل نفس الجزء، ولا الملزوم نفس اللازم، والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الأولي، فإنه إذا صح النفي باعتبار الحمل الأولي علم أنه مغاير للموضوع له، فعلمت المجازية وإلاّ يصير حقيقة **(أقول: بل فيه إشكال، فإن هذا عكس المجاز، ولا يمكن أخذ النفي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه)** حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الحمل الأولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية **(وإلاّ)** أي وإن كان النفي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي **(يلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازاً)** أي إطلاق الحيوان على زيد بأن يراد منه كما إذا رأيت زيداً فأخبرت بقولك رأيت حيواناً يكون إطلاقاً مجازياً، لأنه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي، فإن زيداً ليس نفس الحيوان، فيلزم كونه مجازاً، وهو باطل، فإن إطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا، ولم يرد أنه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازاً، لأنه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه أن المعتبر في المسألة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه، وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان، ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون منهما، بل إنما يصح نفي الحيوان عن زيد، وبهذا لا تلزم المجازية، فهذا النفي خارج عن المسألة فتدبر **(فتأمل)** فإنه دقيق **(ثم**

---

(١) قوله: **(وشرطاً فيها)** كذا بالأصول التي بأيدينا وانظره مع قوله: **(وبين أن لا يكون شرطاً)** الخ وحرره، كتبه مصححه.

اعترض) على الأمارتين **(بأن سلب بعض المعاني)** الحقيقية **(لا يفيد)** مجازية المستعمل فيه، لأن المشترك المستعمل في أحد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسألة سلب بعض المعاني الحقيقية، بقي إرادة سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كما قال **(وسلب الكل)** أي سلب كل المعاني الحقيقية **(يتوقف على مجازية)** المعنى **(المجازي فإثباته به)** أي إثبات المجازي بسلب الكل **(مصادرة)** فلم تصح الأمارتان **(وما قيل)** في الجواب **(التوقف)** أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي **(ممنوع بل)** سلب الكل **(مستلزم للمجازية)** أي لمجازيته، فلا مصادرة **(فأقول)** فيه **(التردد في المجازية)** أي مجازية المجاز **(يوجب التردد في سلب الكل)** لأنه يحتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة، ولا يصح سلبه عن نفسه **(والتردد والعلم متضادان، وخلو المحل عن الضد شرط)** لوجود الضد الآخر، فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد، وهو متوقف على مجازية المجاز، ولمانع أن يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر، بل الحق أن يكتفي في الإيراد بأن سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهالة والخفاء، بل أخفى، فلا يصلح أمارة هذا والله علم **(فافهم)** إشارة إلى أن الكلام في الإثبات دون الثبوت، وإنه إذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما إذا لم يعلم بوجه آخر لا ببديهة ولا بعلامة، ومعلوم أن النظرية لا تكون إلاّ فيما احتمل الأمران فيه، فذلك إنما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً، فاندفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستنداً بأنه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز، وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية للأسد عن الإنسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية **(وأجيب بأن سلب البعض كاف في إثبات المجازية)** فإنه إذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مباين له، وأن له معنيين، فتلزم المجازية في أحدهما **(دفعاً للاشتراك)** ولما كان المسلوب متعيناً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً، ثم إن هذا الجواب لا ينطبق إذا أورد السؤال في الحقيقة، فإن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا، وتعقب عليه المصنف وقال: يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة فيه دفعاً للإهمال، وهذا ليس وافياً فإنه إن أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الإهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه، وإن أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة، وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الحمل الأولي أو المتعارف كما لا يخفى على ذي كياسة فتدبر، فإن قلت: يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك، لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال: **(ولا يلزم مجازية المشترك، لأن الكلام في المشكوك)** في أنه حقيقة في هذا المعنى أولا **(وهو)** أي المشترك **(معلوم الحقيقة)** فيهما **(ومنها)** أي بعض الأمارات للمجاز **(أن لا يتبادر نفسه، بل يتبادر غيره لولا القرينة، وهو عكس الحقيقة)** فأمارتها تبادر نفسه من غير قرينة **(فإنه لا يتبادر غيره، بل يتبادر نفسه، وأورد**

المشترك) لعدم وجود أمارة الحقيقة فيه **(حيث لا يتبادر المراد)** عند عدم القرينة، ويمكن توجيهه إلى أمارة المجاز فإن المشترك المستعمل في المجازي لا يتبادر منه غيره لولا القرينة، قيل: الثاني صواب، والأول فاسد، فإن خروج الخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل، لجواز أن تكون غير شاملة، وهذا فاسد، لأن التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية: أما لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا **(وهو إنما يرد على مذهب من نفى العموم)** في المشترك، فإنه عنده يتبادران عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم، **(والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً)** والتبادر البدليّ موجود في المشترك وربما يجاب بأن المراد التبادر خطوراً، وفي المشترك المجرد عن القرينة وإن لم يتبادر المراد لكن يخطران في الذهن، ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه، لأنه يتبادر غيره وهو الجزء لأنه لا يتبادر من اللفظ نفسه، بل إنما يتبادر في ضمن تبادر الكل، وأيضاً: ليس أمارة المجاز تبادر الغير فقط، بل مع عدم تبادر نفسه هذا **(ومنها عدم اطراده)** يعني إذا استعمل لفظ في معنى لأجل وجود معنى فيه، ولا يطرد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على أن الاستعمال مجازي فيه **(نحو:** ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] **دون)** واسأل **(البساط)** مع اشتراكهما في وجه الاستعمال.

(أقول: المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسأل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز، كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات، وهذا إن تم فمناقشة في المثال فافهم **(ولو سلم)** المنع **(فلا يختص)** هذا المنع بالمجاز **(إذ)** المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم و**(التحكم غير مختص)** بالمجاز فيجوز أن يمنعوا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض **(إلاّ تحكماً)** وهو غير حجة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد يمنعون فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة، فإن الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف في الإفراد، هذا **(بل عرف)** نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] **(بأنها لا تسأل)** بناء **(على أنه مجاز في الإسناد)** فليس مما نحن فيه، وهذا أيضاً مناقشة في المثال **(ولا تنعكس)** هذه الأمارة حتى يكون الاطراد أمارة الحقيقة **(فإن المجاز قد يطرد)** فلا يكون أمارة الحقيقة **(وأورد)** عليه **(السخيّ)** فإنه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد **(إذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق الجواب أنه ملكة بالاستقراء)** والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه، ولا يطلق لعدم وجود جهة الإطلاق فيه، وقد يجاب بأنه يجوز الإطلاق لغة، وإنما لا يجوز شرعاً، لأن الأسماء توقيفية، ولا توقيف فيه، أو لأنه موهم للمنقصة، وحينئذٍ لا يرد العلامة المرادفة للعلام أيضاً، هذا **(لا يقال عدم الاطراد، إنما يعلم بسببه لأنه ممكن غير محسوس والعلم به إنما يعلم من جهة العلم بالسبب)** لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ، والصحيح إنما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق، فحينئذٍ عدم الاطراد، إنما يعلم من جهة سببه، ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه إلاّ عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو

عدم المقتضى **(وليس)** السبب **(وجود المانع إذ لا منع)** ههنا **(فإن الكلام فيما لا نص)** فيه **(فتعين عدم المقتضى)** للسببية، والمقتضى للاطراد الوضع **(فعدم الاطراد لعدم الوضع)** فيعلم به **(وقد جعلتم عدم الوضع)** معلوماً **(بعدم الاطراد)** فدار وعدم القول **(لأن توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه إنما هو في اليقين الكلي)** الدائم لا في اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون **(ومباحث اللغة مظنونة)** ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه وإن كان يقيناً كلياً، كلام استوفيناه في شرح السلم **(ومنها)** أي من الأمارات **(جمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمور فعلم أنه ليس متواطئاً فتعدد المعنى)** باعتبار أحدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر **(فيحمل على المجاز دفعاً للاشتراك)** فإذا قرر هكذا **(فما)** أورد **(في التحرير)** على التقرير المشهور بأن اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعاً للاشتراك **(أنه لا أثر لاختلاف الجمع)** فإنه يتم الكلام بدونه **(ساقط)** لأن باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني **(وسيأتي)** الكلام فيه في بحث الأمر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام هناك إن شاء الله تعالى **(ولا ينعكس)** فإن اتحاد الجمع ليس أمارة الحقيقة **(ومنها)** أي من الأمارات **(التزام التقييد)** عند استعماله في هذا المعنى **(كظلمة الكفر)** فإن استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد **(ونور الإيمان) إذ** مع التقييد يستعمل في العقائد الحقة **(أقول)** هذا **(منقوض بلازم الإضافة)** فإن استعماله في معناه لا يجوز إلاّ بالإضافة، وهي تقييد **(فافهم)** وفيه أن المراد التزام التقييد لإفادة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكأنه قرينة الدلالة عليه، وهو لا يوجد في لازم الإضافة قطعاً، وقال في «الحاشية» إن التقييد في مورد معين بعد معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد أمارة المجاز ولازم الإضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتأمل فيه **(ومنها)** أي من الأمارات **(توقف إطلاقه على إطلاق آخر)** نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فإنه لا يصح مكر الله ابتداء **(فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة)** بما هي مشاكلة **(مشكل إذ أين الطبخ من الخياطة)** فإنه لا علاقة ههنا أصلاً مع أنه أطلق عليه **(في قوله:**

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه ... قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

فقيل) لدفعه **(كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة)** وهذا بعيد كل البعد فإن المصاحبة في الذكر تكمن في كل لفظين فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر، واعترض أيضاً بأن هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أجاب المصنف بأنها نحو من المجاورة، واعترض أيضاً بأنها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله، قال في «الحاشية» المصاحبة المتصورة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف **(وقيل)** ليس العلاقة المصاحبة في الذكر **(بل المجاورة في الخيال)** وفيه أيضاً بعد، فإن المجاورة الاتفاقية غير كافية **(أقول)** ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية **(بل التشبيه الادعائي)** فإنه لما اشتدت حاجته إلى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان، وشبه خياطته بطبخه **(لكن لما لم يعرف)** هذا التشبيه **(من قبل لم يجز)** هذا المجاز **(ابتداءً، بل بعد ذكر الحقيقة، ولهذا لا يجوز مكر الله**،

ولا اطبخوا جبة، ابتداء هذا).

مسألة

(بعد الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع، وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز): فإنهما من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً **(اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة)** وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة، فقيل: يستلزم **(والأصح النفي)** فلا يستلزم **(لنا الرحمن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة)** قد قرروه بوجهين:

الأول: لا يطلق إلاّ على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقي فإنه ذو الرحمة، والرحمة رقة القلب، ولا قلب له سبحانه.

والثاني: أنه لا يطلق إلاّ على فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه، ولم يطلق على المطلق أصلاً، فإن قلت: قد أطلق أصحاب مسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن، وقد اشتهر حتى قال أبو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله ﷺ لا نعرف الرحمن إلاّ رحمن اليمامة، أجاب بقوله: **(ورحمن اليمامة مردود)** فإنه ليس على طبق اللغة، بل إنما هو من تعنتهم وجهلهم، ثم الوجهان غير وافيين، فإنه لم يقم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن تكون موضوعة بإزاء التفضل والإحسان، نعم في الإنسان لا يكون هذا التفضل إلاّ برقة القلب، وانعطافه وعدم إطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه، فإنه اعتبر مبالغة كاملة، فإنه ذو تفضل عظيم، وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد، وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة، وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً، وبعد التنزل إطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تأمل في هذا التنزل **(و)** لنا **(عسى)** ونعم لأنهما صيغتان وضعتا للإخبار ولم يستعملا فيه قط، بل في الإنشاء فقط، هذا أيضاً مجرد دعوى لم يقم عليه دليل **(و)** لنا **(المبهمات على رأي)** وهو رأي من يجعلها موضوعة لمفهومات كلية لتستعمل في الإفراد، ولا يخفى أن رأي واحد لا يصلح حجة لا سيما رأي شهدت الحجة العدلة على بطلانه **(وأما الاستدلال)** على المطلوب **(بالمركبات من نحو: قامت الحرب على ساقٍ وشابت لمة الليل)** فإنها مجازات، ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط **(فخروج عن النزاع)** فإنه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة التركيبية، ولا تجوز في شاب وفي اللمة وهما مستعملان في معناهما الحقيقي أيضاً **(وما قيل عليه إنه مشترك الالزام)** علينا وعليهم **(لانتفاء معنى محقق)** موضوع بإزائه اللفظ، ولا بد منه إنما النزاع في كونه مستعملاً فيه أولا **(فوهم)** فاسد **(لأن الواجب)** للمجاز **(معلومية المعنى وإن كان موهوماً)** غير متحقق في نفس الأمر **(وهي)** أي المعلومية **(متحققة أما تحققه)** أي المعنى **(في الواقع فليس بواجب كالكواذب)** ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل، فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والناقل فافهم **(وما)** قيل **(في «التحرير» إنه مشترك)** الزاماً **(لاستلزامه وضعاً، والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً، والكلام فيه)** فحينئذٍ آل الكلام إلى أن المجاز لا بد له من

موضوع له بالوضع الشخصي، وهل يجب استعماله فيه أم لا؟ **(ففيه كلام)** فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي ألا ترى أنهم استدلوا بالرحمن وعسى مع أنهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والأفعال الملزمون **(قالوا لو لم يستلزم)** المجاز الحقيقة **(انتفت فائدة الوضع وهي إفادة المعنى التركيبي)** حين الاستعمال وإذ لا استعمال فلا إفادة **(قلنا: الملازمة ممنوعة)** فإن انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا **(فإن صحة التجوز)** فيه **(من الفوائد)** ولم تنتف **(قيل بطلان التالي ممنوع)** إذ لا استحالة في انتفاء الفائدة **(أقول: إذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان)** أي بطلان انتفاء الفائدة **(ظاهر)**.

مسألة

(قد اختلف في نحو: أنبت الربيع البقل) أي فيما إذا أسند المسند إلى ما حقه أن لا يسند إليه **(على أربعة مذاهب: الأول أنه مجاز في المسند)** فإنه أريد به غير الموضوع له **(وهو التسبب العادي مثلاً وإن كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب)** وقرر بأن الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فإذا أسند إلى غير القادر يكون مجازاً البتة **(ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب)** أصل **(الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادراً أو غير قادر سبباً حقيقياً أو)** سبباً **(غير حقيقي)** فإن الفعل إنما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل ما لا إلى الفاعل القادر وإذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازاً ورد أيضاً بأن من الأفعال ما ليس إسناده إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذٍ أن تكون هذه الأفعال مجازات والتزامه بعيد كل البعد، ورد أيضاً، بأن الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة إليه ليس أولى من العكس، ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه، ومرامه مصون، عن هذه الشناعات فإنه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف أن فيه تأويلاً، فأوّل هو في المسند، وحكم بأن المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذكور، وههنا المذكور الإنبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات، فتجوّز عن التهيؤ والاستعداد له، وهو التسبب العادي، وعلى هذا القياس يؤوّل في كل مثال ما يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء فافهم وهو، الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في الفرائد، ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله: **(فتأمل. الثاني أنه)** أي التجوز **(في المسند إليه)** الذي هو الربيع **(وهو قول السكاكي إنه استعارة بالكناية)** وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه، وإرادة الآخر بادعاء أنه من جنسه، فههنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الإنبات في الفعل، وذكر الربيع، وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار، لا أنه أريد به قادر غير الربيع، فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر، ونسبة الإنبات قرينة عليه، وقال السكاكي إن هذا النحو مغن عن القول بالإسناد المجازي، فهو الأولى، فيكون أقرب إلى الضبط **(وأورد أنه لا يكون مغنياً)** عن المجاز العقلي: **(كما زعمه)**

أي كما زعم السكاكي إغناءه عن القول بالمجاز في النسبة، فإنه لا يصير بادعاء القادرية له صالحاً لأن ينسب إليه الإنبات إلاّ بتأويل **(و)** أورد أيضاً **(أنه لا يكون مجازاً)** في المسند إليه **(لأنه مستعمل في معناه)** وإنما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازاً مع أنه حكم بأنه تجوّز فيه **(الثالث أنه)** تجوّز **(في الإسناد)** والربيع على معناه وكذا الإنبات، والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس، فأسند إليه الإنبات إسناداً مجازياً لمبالغة في التلبس **(وهذا قول)** الشيخ **(عبد القاهر و)**، وغيره من **(المحققين من علماء البيان وهو الأقرب)** إلى الصواب، فإن من تتبع استعمالات البلغاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسباً **(واستبعاد)** الشيخ **(ابن الحاجب لاتحاد جهة الإسناد)** في التركيبات كلها **(في العرف واللغة)** فجعل بعض الإسنادات مجازاً دون آخر تحكم **(مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره)** فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني **(والحل أن لكل إسناد حقاً في اللغة، والعرف أن يقع في محل)** وهو الأمر الذي يقوم به هذا المسند **(فإذا عدل عن محله إلى الملابس)** له **(كان مجازاً)** البتة، واعلم أنه قد قرر «شارح المختصر» في «شرح المختصر»، والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويلاً في التركيب، فإن الهيئة التركيبية لقولنا: صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل، فإذا استعمل وأريد وقوعه في الظرف كان مجازاً البتة، فليس جهة الإسناد في صام زيد وصام نهاره واحداً، فإن الهيئة التركيبية في الأول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية، فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذٍ تمثيلية، ثم إن هذا النحو من التأويل وإن كان محتملاً إلاّ أنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأول في الإسناد فقط، والكلمات والهيئة على معانيها فافهم **(الرابع: قول الإمام الرازي وهو أنه)** أي التجوز **(في المعنى فقط، والأجزاء)** باقية **(على حقائقها)** التي في العرف واللغة **(وذلك بأن ينتقل من إنبات الربيع إلى إنبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل)** أي نقل الكلام من إسناد الإنبات إلى الله تعالى إلى الإسناد إلى الربيع **(للمبالغة فتدبر)** وتوضيحه أن المفردات والإسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المفاد منه بالذات، بل لأن ينتقل منه إلى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي، ويفعل هذا للمبالغة، بخلاف القول الثالث، فإن فيه الطرفين على الحقيقة، والإسناد على التأول، والمقصود هذا الإسناد المجازيّ، كذا قرر. وعلى هذا لا يفارق كثيراً من الكناية، وقد فرق في الفوائد بأن في الكناية يصير اللازم عنواناً ومعبراً للملزوم فإن طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس ههنا شيء عنواناً للمقصود بالذات وهذا ليس فرقاً معتداً به، فإن عدم العنوانية ههنا لأن المنتقل منه كلام تام، كذلك المنتقل إليه حكم مستقل، والحكم المستقل لا يصلح عنواناً لحكم مستقل آخر، لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا، وههنا وجه آخر، وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة من وقوع الإنبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من إنبات الفاعل، فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الأولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه، ولم يرتض به المصنف وقال: **(وما في «التحرير»**

أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لأن التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصوداً ههنا لم يقل به الإمام، كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب، والإمام يقول: إن المجاز عقلي لا لغوي، كما صرح به في «شرح المختصر»، كذا في «الحاشية» واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر، وإنما هي دعوى من غير حجة، فإن تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بإيقاع القادر ليس ببعيد، كما لاح مما قرر «شارح المختصر» مذهب عبد القاهر، ثم إنه نقل في بعض «كتب المنطق» عن الإمام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات، بل المفردات الموضوعة للمعاني إذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلاً، فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازاً لغوياً، كيف والمفردات باقية على معانيها، وليس للمركب وضع على حدة، فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلاً، ثم الذي يظهر من تتبع كلام الإمام الرازي أنه إنما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازاً في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية، قال في «نهاية الإيجاز» إذا قلنا أشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه، لنقل صيغة أشاب إلى غيره مفهومها الأصليّ بل المجاز فيه أن الشيب لم يحصل إلاّ بفعل الله تعالى، ونحن لم نسنده إليه، بل أسندناه إلى كر الغداة، وإسناده إلى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا لسبب وضع واضع فإذا أسندناه إلى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في أمر عقلي، فيكون مجازاً عقلياً، وقال في «المحصول»، ومثاله من القرآن: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢﴾ [الزلزلة: ٢] وقوله: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٦١] فالإخراج والإنبات غير مسندين إلى الأرض في نفس الأمر بل إلى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الأمر فنقله عن متعلقه إلى غيره نقل حكم عقلي لا لفظة لغوية، فلا يكون هذا المجاز إلاّ عقلياً انتهى. وأنت إذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن الإمام الرازي إنما يقول بالتجوز في الإسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية إلى ما حقه أن ينسب إليه بالنسبة الظرفية، وهذا هو قول عبد القاهر، فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر، فقط ظهر لك حينئذٍ حقية ما قيل ليس بين الإمام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف أصلاً، وارتضى به الجونفوري في الفرائد وحاشيته فتدبر. وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

مسألة

(المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد) في أنه مجاز أم مشترك **(لأن المجاز أغلب)** وجوداً **(بالاستقراء)** حتى قيل إن شطر اللغة مجاز **(وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة)** فإنه يصير مجملاً على ما مر **(فلا يدل على أنه ما المراد، بخلاف المجاز)** فإنه لا يخل بالفهم **(إذ يحمل المخاطب عند القرينة)** الصارفة عن الحقيقة **(عليه ودونها على الحقيقة فاندفع ما قيل إن هذا الوجه مشترك)** الورود **(ففي المجاز أيضاً لا يفهم المقصود بل غيره)** وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فإنه لا يتوقف، كذا في «الحاشية». وأورد عليه أن

المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيخل بالفهم، وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما، والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز، فإذا عدمت تعينت الحقيقة للإرادة وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيخل بالفهم هذا **(وأنه)** أي المشترك **(يؤدي إلى مستبعد)** وهو الاشتراك بين المتضادين أو إلى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة **(بخلاف المجاز فإن التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب)** فلا استبعاد وأورد على التوجيه الأول أن نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاد فيه، وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضاً إذا كان باعتبار التضاد وإن اعتبر تماثلاً ينتقل إلى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجازي المضاد له فتدبر **(وعورض بأن المشترك يطرد)** لأنه حقيقة، والاطّراد من لوازمه **(فلا يضطرب، و)** بأن المشترك **(يشتق منه)** نظراً إلى المعنيين **(فيتسع الكلام)** وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي، فالاتساع بحاله فتدبر **(و)** بأن المشترك **(يصح التجوز منه)** لكونه حقيقة **(فتكثر الفائدة)** باعتبار إفادة المعنى بطرق شتى **(و)** بأن المشترك أكثر وقوعاً، كيف و**(أنه مستغن)** في الوجود **(عن العلاقة)** فهو أقل مقدمات **(والأقل مقدمات أسبق وقوعاً، و)** أنه مستغن **(عن الغلط عند عدم القرينة فيتوقف)** والأولى عند خفاء القرينة، لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز **(قلنا)** لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم إذ **(الظن)** الحاصل **(بغلبة المئنة أقوى)** مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى.

تتمة

(النقل والإضمار والتخصيص أولى من الاشتراك، والمجاز والإضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه **(والمجاز مثل الإضمار)** لتساويهما في الوقوع، فلو احتملا فهما متساويان **(وخير منه)** أي من المجاز **(التخصيص فالتخصيص خير من الإضمار)** لأنه مثل المجاز **(والاشتراك خير من النسخ)** لأن النسخ أقل منه **(وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين، كذا قالوا)** والوجه الأكثرية.

مسألة

(المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية **(خلافاً لأبي اسحاق)** الإسفراييني **(قال: لأنه يخل بالتفاهم)** فإن الفهم إنما يتوجه إلى الحقيقة **(وهو ممنوع)** لأنه لا يجوز استعماله من دون قرينة، وحينئذٍ لا إخلال **(ومنقوض لأنه ينفي الإجمال)** لأنه أيضاً يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقاً **(ونقل عنه أنه)** يسمى المجاز **(مع القرينة حقيقة)** فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة، وهو صحيح موافق للجماهير **(فالخلاف لفظي)** حينئذٍ.

مسألة

(المجاز واقع في القرآن والحديث خلافاً للظاهرية) لنا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

[البقرة: ١٥] فإن الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] فإن الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] إذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية (**وغيرها**) من الآيات نحو ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] وقوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه» (**والاستدلال بقوله تعالى**: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]) فإن الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (**خروج عن البحث، فإن النزاع إنما هو في المعنى المذكور**) من المستعمل في غير ما وضع له (**والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل، أقول**) ليس هذا خروجاً عن المبحث (**بل النزاع فيه مطلقاً**) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (**كما يدل عليه دليلهم**) من لزوم الكذب (**واستخلاصهم**) عن هذا الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة، بل الكاف على معناه وقرروه (**بأنه نص في نفي اللازم**) وهو مثل المثل (**والمقصود نفي الملزوم**) وهو المثل فإن المثل ملزوم لمثل المثل، لأنه إذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله، فإن قيل: نفي مثل المثل نفي له وهو كفر ولا يليق بجنابه أن يكنى بالكفر، قلت: ليس كفراً، لأن مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر. ووجه دلالة الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصاً لكفى لهم أن يقولوا إنه خارج عن محل النزاع، لكن هذه الدلالة إنما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلاً (**و**) يدل عليه (**جوابهم عن قوله تعالى**: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]) حكاية عن إخوة يوسف حين جاؤوا من عنده إلى أبيه مع تركهم أخاه العيني من جهة السرقة (**أنه على سبيل التحدي**) والمقصود إنك يا يعقوب نبي فاسأل العمران فإنها تجيبك (**وإن القرية مجتمع الناس**) فهي حقيقة في الإنسان، فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (**من قرأت الناقة**) أي جمعت (**ومنه القرآن**) لمجموع الآيات، ووجه دلالة هذا الجواب أنه لو لم يكن النزاع عاماً لكفى لهم أن يقولوا: يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجاً عما نحن فيه، إلاّ أنه إنما يتم لو لم يكن تنزلاً (**وإن كان**) الاستخلاص المذكور (**ضعيفاً**) أما الاستخلاص عن الدليل الأول فلأنه تكلف لا يخفى، وأما الجواب الأول عن الدليل الثاني فظاهر أنهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والعير التي أقبلنا فيها، وأما الثاني فلأن القرية ناقص، وقرأت الناقة والقرآن مهموز اللام فأين الاشتقاق هذا؟ الظاهرية (**قالوا: المجاز كذب، لأنه يصح نفيه**) فيصح في اشتعل الرأس شيباً ما اشتعل وإذا كان كذباً (**فلا يقع**) في القرآن والحديث (**والجواب أن النفي للحقيقة**) فهي كذب لا للمجاز المراد، فلا يلزم كذب ما هو المراد (**أقول: وأيضاً**) لو تم (**لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة**) الواقعة فيه، فإنه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب (**ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع**) إذ لا مجاز إلاّ على قانون اللغة لا باختراع منه (**فيؤول إلى ما قيل: لا مجاز في القرآن**) أي بتصرف منه (**بل**) المجاز (**في كلام العرب**) أي بتصرف منهم، ولعل مراد هذا القائل، إنه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة، وإنما المجاز في كلام العرب، وهو الكلام اللفظي المقروء على الألسنة (**وأما قولهم**) لو كان المجاز

في القرآن (**يلزم أن يكون الباري متجوزاً**) ولا يصح إطلاق المتجوز عليه سبحانه (**فجوابه أن فيه إيهاماً بالمنقصة**) فإنه للانتقال من مكان إلى آخر، فلذا لا يطلق عليه، لا لأنه لم يورد المجازي في كلامه (**أو لا توقيف**) من الشارع، وأسماء الله تعالى توقيفية، فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم إيراده المجاز.

مسألة

(**الأظهر أن في القرآن معرّباً**)، وهو لفظ عجمي استعمله العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم (**كما روي عن**) عبد الله (**بن عباس وعكرمة ونفاه الأكثر، لنا المشكاة هندية، وسجيل فارسية**) أصله سنك كل (**وقسطاس رومية**) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النور: ٣٥] وقال: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥] وقال: ﴿تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤﴾ [الفيل: ٤] ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر، فإن البراهمة العارفين بأنحاء الهندية لا يعرفونه، نعم، المسكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي، وليس في القرآن بهذا المعنى، كذا في «الحاشية»، فإن قلت: يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين، قال: (**والاتفاق كالصابئون**) فإنها لغة فارسية وعربية أيضاً (**بعيد**) فإنه نادر لا يقاس عليه غيره، ثم إنه لا اتفاق في الصابئون فإن الذي في العربية بالصاد، وفي الفارسية بالسين، ونص أهل الفرس على أنه لا صاد في لغتنا (**والاستدلال بنحو إبراهيم**) فإنه لفظ أعجمي، وقد وقع في القرآن (**لا يتم، لأن العلم، لا نزاع فيه**) أي في وقوعه في القرآن، فنحو إبراهيم خارج عن مسألتنا (**على أنه ليس بمعرب، فإنه اسم الجنس الذي وضعه، غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع**) بالتغيير أولاً، فالعلم خارج عنه فلا حاجة إلى تخصيص زائد، ثم المنكرون للوقوع (**قالوا**) أولاً (**لو وقع المعرب في القرآن لزم حينئذٍ أن لا يكون عربياً لانتفاء**) عربية (**الكل بانتفاء**) عربية (**الجزء**) والتالي باطل كيف (**وقد قال الله تعالى**: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] **قلنا**) لا نسلم الملازمة و(**إنما يلزم**) عدم كونه عربياً (**لو لم يكن معرباً**) وإذا كان معرباً صار عربياً بالتعريب (**على أن ضمير** ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ **للسورة**) على تأويل الكلام وحينئذٍ فبطلان اللازم ممنوع، والآية إنما تدل على أن السورة التي هي فيها عربية، فإن قلت: فكيف يصح حمل القرآن على السورة؟ قال: (**والقرآن كالماء**) يصدق على القليل والكثير (**مع أن للأكثر حكم الكل**) وإذا كان الأكثر عربياً كان الكل عربياً، فيجوز أن يكون إطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الأجزاء فتدبر، ولا يبعد أن يقال: المراد إنا أنزلناه قرآناً عربي النظم لا المفردات، فإن المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (**و**) قالوا (**ثانياً**) لو كان في القرآن معرب لزم تنويعه إلى الأعجمي والعربي، وهو باطل إذ (**قوله**: ﴿ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] **ينفي التنوع، قلنا**) لا نسلم أنه ينفي التنوع بل (**المعنى: أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم**) فعن التنوع ونفيه ساكت (**أقول**) الملازمة ممنوعة و(**إنما يلزم التنوع لولا التعريب**) إذ بالتعريب صار الكل عربياً (**على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم**) تنوع الكلام فافهم.

مسألة

(المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق، يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف لنفسه المستعمل في الحقيقي، لا كما قيل إن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف للفظ آخر موضوع بإزاء هذا المعنى، وإلاّ لزم أن يكون هذا ابني خلفاً عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى، ويأبى عنه كلام الإمام فخر الإسلام كل الإباء **(لكن)** اختلفوا في جهة الخلفية فهي **(عند)** الإمام **(أبي حنيفة في التكلم)** فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة، فلفظ: هذا ابني، مراداً به العتق خلف عن لفظه مراداً به النبوة، وإذ لا بد من إمكان الأصل لثبوت الخلف **(فيكفي صحة التركيب)** على ضابطة العربية ليصح التكلم **(وهو الحق)** بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء **(وقالا)** الخلفية **(في الحكم)** فحكم أنت ابني مراداً به العتق خلف عن حكمه مراداً به النبوة، فلا بد عندهما للصحة المجاز من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة **(فأنت ابني)** مقولاً **(لأكبر سناً)** أي لمن لا يولد مثله عن مثله **(يوجب العتق عنده)** لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذراً عن اللغو **(لا)** يوجب العتق **(عندهما)** لعدم إمكان حكم الأصل وهو النبوة، فإن قلت: إن الخلفية ههنا بمعنى أنه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة، ولا يلزم منه اشتراط المجاز بإمكان الحقيقة، فالخلفية في الحكم لا توجب إمكانه بخلاف خلفية الحنث للبر، فإن الحنث إنما يكون فيما وجب فيه البر، قلت: لا شك أن المجاز لا بد له من محل صحيح لتحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الأصلية، وإنكار هذا مكابرة، ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث إنه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الإمام، وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب، هكذا ينبغي أن يفهم، فإن قلت: سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الإمام العتق مع أنه يمكن حمله على الشفقة أجاب بقوله **(وتقديم العتق على الشفقة لأنه)** أي العتق **(لازم)** للبنوة **(لا يتخلف)** فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة **(ولهذا لا يعتق في أخي لشيوعه في الدين)** فيحمل عليه، اللهم إلاّ إذا قال: أردت العتق، ثم هذا غير واف، لأن الشفقة أيضاً لازم غير متخلف عرفاً حتى يعدّونه من الأحوال المؤكدة، وأما العتق فإنما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز، فينبغي أن يحمل على الشفقة، ولا أقل من أن يحال على النية، ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة هذا والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبنٍ مكان في الجاهلية ويقصدون به الإعتاق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث، مثل ميراث الابن حتى صار الإعتاق لازماً عرفياً بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق، ولما نسخ الشرع التبني سقط حكم الميراث وبقي حكم الإعتاق، ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم، فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة، فأطلق الملزوم وأريد به اللازم على سبيل إرسال المجاز، وقيل: استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك، وما قيل إنه لا تصح الاستعارة ههنا لأن المشبه مذكور، ومن شرط الاستعارة

عدم ذكره نسياً منسياً، فهو من قبيل: زيد أسد، وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان، ولا إعتاق في التشبيه، فإنه لا يعتق في هذا مثل الحر ففاسد، لا لما في التلويح أن المشبه هو الحر المطلق، والمذكور ههنا الخاص، لأن هذا النحو من الذكر أيضاً لم يجوّزه علماء البيان، حتى حكموا بأن نحو زيد أسد تشبيه، حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٨] [البقرة: ١٧١] على التشبيه، وقالوا: ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبىء عن التشبيه ممنوع في الاستعارة، وأبعد من هذا ما في التوضيح أن الممنوع إنما هو إذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامداً، وههنا الابن مشتق، فيصح الاستعارة، كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه، بل لأن هذا القول مما ادعته علماء البيان، ولم يصححوه ببرهان أصلاً، فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو ينبىء عن التشبيه، مع أنه أريد من الخيط الأبيض الفجر مجازاً، وإلاّ لم يصح البيان به، وكذا في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] فإن الشيب هو المراد باشتعال الرأس وإلاّ لم يقع مميزاً، وفي قول الشاعر:

أسـد عـلـيَّ وفـي الـحـروب نـعـامـة

فأريد من الأسد المجترىء وإلاّ لما صح تعلق الظرف به، وأمثال هذا كثيرة، وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه أصلاً فلا يسمع قولهم، هذا: ولك أن تقول: سلمنا أن الاستعارة مشروطة بذلك، وأن نحو زيد أسد تشبيه، فليس هذا التشبيه بأن تكون الأداة مقدرة، كيف وحينئذٍ يكون كلاماً غير فصيح، ولم يكن تشبيهاً بليغاً، بل المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه، فادعى أن زيداً عين الأسد على طريق الإسناد المجازي، فهذا ابني إن كان تشبيهاً بليغاً، فيكون معناه أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت إلى أن صار عين الابن، وفي هذا الاعتاق لازم قطعاً، وليس مثل هذا مثل ابني فإنه لم يدع فيه، كونه من أفراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فإنه سانح عزيز **(لنا أن الانتقال)** إلى المجازي **(من المعنى)** الحقيقي فإنه فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل إلى المجازي **(وهو)** أي الانتقال من المعنى الحقيقي **(يعتمد صحة الكلام)** من حيث العربية، إذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة، فينتقل منه إلى ملابساته **(لا)** صحة **(الحكم)** ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الإطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة، فإذن لا فرعية إلاّ من جهة التكلم، وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تغيير في اللفظ من حال إلى حال، فتكون الفرعية، من جهة اللفظ، لا من جهة الحكم فإنه يرد عليه أنه مسلم أن التغيير فيه في اللفظ، لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما لزم أن اللفظ من حيث إنه متغير فرع لنفسه من حيث إنه متغير عنه، وأما جهة الخلفية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد، ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما كان تغيير اللفظ من معنى إلى آخر، فلا ينتظر في هذا التغيير إلاّ إلى صحة الإفادة، وذا بصحة

التركيب على القانون العربي، وهو لا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فإنه مما لا دخل له في الإفادة فتدبر **(ثم قيل)** أنت ابني **(إقرار)** للحرية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانة فإن كان تحقق منه الإعتاق فيعتق وإلاّ لا **(فتصير أمه أم ولد له، أقول: وفيه ما فيه)** لأنه وإن كان إقراراً، لكنه إقرار بالحرية لا بالبنوة، والمستلزم لأمومية الأم هو الثاني لا الأول، إلاّ أن يقال إنه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع أحكام الأبناء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفاً فيه، إلاّ أن الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه، وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه **(وقيل)** ليس بإقرار **(بل إنشاء)** للإعتاق بمنزلة أنت حرّ من حين الملك، وعلى هذا يعتق قضاء وديانة **(فلا تصير)** أمه أم ولد له **(وفي التحرير الأول)** أي كونه إقراراً **(أصح لقوله)** أي قول الإمام محمد **(في)** كتاب **(الإكراه)** من المبسوط **(إذا أكره)** رجل **(على)** قول **(هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والإكراه)** إنما **(يمنع صحة الإقرار بالعتق لا انشاءه)** فعلم أنه إقرار **(أقول)** ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الإقرار حتى لو كان إنشاء يعتق **(بل لأن المجازي يتوقف على النية لأن اللفظ للحقيقة)** فهي الأسبق إلاّ بنية انصرافه عنها **(والإكراه محل فتور الإرادة والقصد، فلا يثبت هناك إلاّ ما جعل اللفظ فقط علة تامة له)** لا ما يثبت بالنية، فهذا لتوقفه على النية لا يصح إقراراً كان أو إنشاء حال الإكراه، وهذا الكلام غير موجه، فإنه ليس يلزم توقف على معنى مجازي على النية، بل المتوقف عليها هي الكناية، سواء كانت حقيقة أو مجازاً، وجعل الألفاظ الصريحة علة تامة، سواء كانت حقائق أو مجازات، وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره، فإن استحالة الحقيقي صرف اللفظ إلى المجازي صرفاً ظاهراً لا خفاء فيه، وكذا صيرورته عرفاً، فلو كان إنشاء لم يتوقف على النية وصح في الإكراه، فعدم صحته حال الإكراه دل على كونه إقراراً فتدبر **(ولهما أن الحكم هو المقصود)** من اللفظ **(فالخلفية باعتباره أولى)** والجواب: أن هذا ممنوع، كيف ولا ملاءمة للمقصودية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة، بل الخلفية ههنا في الدلالة، وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة **(أقول)** لا نسلم أن الخلفية بالنظر إلى الحكم أولى **(بل الصون)** أي صون اللفظ **(عن اللغو)** الذي يلزم على الخلفية في الحكم **(أولى)** لأن الكلام للإفادة لا للإلغاء فتأمل، فإن لهما أن يقولا: نعم، الصون أولى، لكن مهما أمكن، وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز، لكن الأمر غير خفي على المتأمل **(وأما قولهما)** في الاستدلال **(لغى قطعت يدك إذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل)** هذا الكلام **(مجازاً عن الإقرار بالمال)** والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال، فعلم أن إمكان الحقيقي شرط وقد انتفى **(ففيه أن القطع ليس سبباً للمال مطلقاً)** بل إذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص، فالعلاقة قاصرة لا تكفي للانتقال عرفاً لا لعدم صحة حكم الحقيقة، وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز، إذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر، ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المصححة فإنه ليس القطع سبباً للمال المطلق: «بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه»، ولا ينتقل الذهن من القطع إلى المال المطلق أصلاً، فلا

يرد أن البنوة ليست سبباً أيضاً للإعتاق مطلقاً، بل عند وجودها كالقطع فإنه سبب عند وجوده خطأ ومفضٍ إلى المال، وجه الدفع ظاهر، ثم نقول: هما لا يشترطان إلاّ إمكان الحقيقي عقلاً في ظاهر الأمر لا وقوعه في نفس الأمر، «وههنا القطع ممكن عقلاً»، وإن لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز، فإن قلت: قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع أن المعنى الحقيقي لا يصح لأنها لا توهب، أجاب بقوله **(وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور)** المعنى **(الحقيقي فلأنهما لم يشترطاه إلاّ)** إمكانه **(عقلاً)** ألا ترى أنهما قالا فيما إذا قال: أنت ابني، للأصغر المعروف النسب يعتق **(وهو)** أي الحقيقي **(ممكن عقلاً كيف لا وقد وقع)** التملك للحر **(في شريعة يعقوب عليه السلام)** أي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها، وإذا صح التملك صح الهبة عقلاً **(و)** قد وقع أيضاً **(في أول الإسلام)** ثم نسخ **(كذا قيل)**.

مسألة

(في المجاز عموم) إذا لحق به موجب له، كاللام والإضافة والوقوع تحت النفي **(كالحقيقة)** تعم **(لوجود المقتضى)** للعموم **(وعدم المانع)** عنه **(فقوله)** عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين» **(ولا الصاع بالصاعين)** أي لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان **(يعم المكيلات)** كلها مطعوماً وغير مطعوم **(فيجري الربا في نحو الجص)** ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم، لأنه يعود على أصله بالنقض **(و)** روي **(عن بعض الشافعية)** أنه **(لا)** يعم **(لأنه ضروري)** وهو يتقدر بقدر الضرورة، والعموم أمر زائد، فلا يصح **(قلنا)** كونه ضرورياً **(ممنوع)** كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة **(ولو سلم)** أنه ضروري **(فالاستلزام)** أي استلزامها لعدم العموم **(ممنوع لأنه)** أي العموم **(بدليل)** دال عليه، ففي اعتباره أيضاً ضرورة، واعلم أن كلامهم على هذا النهج يدل على المستدل أراد بالضرورة المتكلم يعني أنه إنما يتجوز إذا اضطر ولا يجد لفظاً آخر حقيقة فيه للضرورة، وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي العموم أيضاً، لأنه إذا قصد، التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظاً موضوعاً بإزائه اضطر إلى التعبير عنه بالمجاز، وإن أراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب، وقرر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، وحينئذٍ لا جواب، إلاّ أن العموم معنى حقيقي، لأنه ثابت بدليل، فإن اللفظ لا يدل على العموم إلاّ من جهة أنه محلى باللام مثلاً، وهو موضوع لعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار إرادة المدلول الغير الوضعي مجازاً فتدبر **(قيل)** في «التلويح» **(لم يعرف الخلاف)** في ثبوت العموم **(عن أحد كيف ولا نزاع في صحة جاءني الأسود الرماة إلاّ زيداً)** وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم بن أبي البقاء رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى.

مسألة

(لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما **(مقصودين بالحكم)** بالذات **(بخلاف الكناية)** فإنه وإن أريد فيها الموضوع له وملزومه لكن ليسا مقصودين، بل جعل الأول، توطئة وتمهيداً للثاني **(وأجازه الشافعية، إلاّ أن لا يمكن الجمع)** عقلاً **(كافعل أمراً وتهديداً)** للتنافي بينهما أو بالنظر إلى القرينة الصارفة عن الحقيقي، وظاهر هذا يشعر أن الأصل عندهم الجمع إلاّ للضرورة **(و)** قال الإمام حجة الإسلام محمد **(الغزالي: يصح)** الجمع **(عقلاً لا لغة)** قال «مطلع الأسرار الإلهية»: هذا تفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع، ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية **(وقيل في غير المفرد يصح لغة، بدليل القلم أحد اللسانين)** فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازاً **(والخال أحد الأبوين)** أريد الأب الحقيقي حقيقة والخال مجازاً **(وفيه ما فيه)** لأنهما ليسا من صور الجمع، بل من صور عموم المجاز، فإنه أريد في الأول المبين وفي الثاني الشفيق، وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى، إذ المراد أن المفهوم منها ما هو المفهوم من التكرار، وأما المثنى فالاستعمال فيه واحد، فيلزم الجمع بخلاف التكرار، لأن الاستعمال فيه متعدد، فلا جمع في استعمال واحد **(والتعميم في)** المعاني **(المجازية)** بأن يراد أكثر من واحد، ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال **(قيل على)** هذا **(الخلاف)** فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا **(وقيل: لا خلاف في منعه كما)** لا خلاف **(في جواز عموم المجاز)** وهو إرادة معنى مجازي شامل للحقيقي، وغيره ومتناول له بما أنه فرد منه **(لنا ما مر في المشترك)** من لزوم توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً عند إرادتهما، وقد مر أيضاً أنه لا يتم، وعدم التمام ههنا أظهر، لأن الحقيقي لأصالته أسبق من المجازي **(وأيضاً)** لو صح الجمع **(يلزم)** أحد الاستحالات **(كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد، وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكاً وعارية)** وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها، فالمناقشة فيه طائحة **(أو لا شيء منهما)** أي كونه غير حقيقة ومجاز **(أو أحدهما)** أي كونه إما حقيقة فقط أو مجازاً فقط **(وكلاهما باطل)** أما الأخير فللرجحان من غير مرجح، وللباقي بإجماع أهل العربية، والملازمة لأنه إن اكتفى في الحقيقة، والمجاز بإرادة الموضوع له بحيث يكون مناطاً للحكم أو غير الموضوع له، فهفنا قد أريدا استقلالاً ومطابقة، فيلزم الشق الأول، وإن اشترط في الحقيقة عدم إرادة غير الموضوع له، وفي المجاز عدم إرادة الموضوع له، فقد أريدا فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني، وإن اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل، فقد تبين المطلوب بأقوم حجة **(قيل)** إنه **(مجاز في المجموع)** لأنه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه **(قلنا: اللفظ)** استعمل **(لكل)** أي كل واحد واحد **(ومناط الحكم كل)** أي كل واحد واحد، واللفظ مستعمل في كل مطابقة **(لا المجموع)** أي لا أنه مستعمل للمجموع إذ ليس مناط الحكم، كيف ولو كان المراد المجموع مجازاً، فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر، وينتفي عرفاً بانتفائه، ألا ترى لا يقال لمجموع السماء

والأرض سماء أو أرض، فإن قيل: أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمل فيه اللفظ قيل (**أما**) الإرادة (**بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه**).

فرع

(**اختص الموالي في الوصية لهم**) بأن يقول: أوصيت لموالي فلان (**دون مواليهم**) أي لا يدخل موالي الموالي، لأن المولى المنسوب إليه حقيقة من يكون منتسباً بالذات، وأما موالي الموالي فلا ينسب إليه حقيقة، فيراد الموالي لكونها حقيقة، ولا يراد موالي الموالي وإلاّ لزم الجمع (**إلاّ أن يكون**) الموالي (**واحداً فله النصف**) والباقي للورثة عنده، لأنه أوصى لجماعة الموالي، وأقلها اثنان، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث، وإنما كان أقلها اثنين (**لأن الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية، كما في الميراث**) لأن كليهما خلافتان بعد الموت في الملك، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: لا يظهر لكون أقل الجمع في «الوصايا» اثنين وجه، والقياس على الميراث باطل، فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزاً في صورة أن يستعمل في نظيرها في ذلك المعنى ولا فيها أبداً، نعم: إن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (**وكذا الأبناء مع الحفدة عنده**) أي إذا أوصى لأبناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه، إلاّ أن يكون الابن واحداً فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (**وعندهما يدخلون**) أي موالي الموالي وأبناء الأبناء حال كونهم (**مع**) المولى (**الواحد**) أو الابن الواحد (**فيهما لعموم المجاز**) فإنه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلاّ واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالي المولى والحفدة أيضاً (**دون**) موالي الموالي والحفدة (**مع الاثنين بالاتفاق**) إذ لا قرينة على إرادة المجاز (**ثم ينقض**) هذا الحكم (**أولاً بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الأمان**) إذا قال: أمنوني على بني، فيلزم الجمع، لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (**وأجيب**) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن، لكن (**الاحتياط في الحقن**) أي في حقن الدم (**أوجب الدخول**) في الأمان (**تبعاً لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو: بنو هاشم فعلوا كذا**) والأمان مما يثبت بالشبهة، لأن أمر الدم ليس سهلاً (**ودخول الأجداد والجدات في الآباء والأمهات**) إذا قال: أمنوني على آبائي وأمهاتي (**مختلف فيه**) ففي رواية: يدخل، وهو ظاهر، وفي رواية لا، وجهوها بأن دخول الحفدة كان تبعاً، ودخول الأجداد والجدات إن كان فبالتبع وهم أصول خلقة فلا يدخلون بالتبع، وهذا الوجه ليس بشيء، لأن الأصالة في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخر، مع أنه قال في «الهداية»، الأم لغة الأصل، فحينئذٍ الدخول بالذات لا بالتبع، فإذن الأشبه الرواية الأولى، وإن كانت الثانية ظاهر الرواية، ثم ههنا وجه آخر لو كفوا به لكان أسهل هو: أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبنائه دون أبناء أبنائه، فهم يدخلون بدلالة النص، لكن الظاهر أن الأجداد والجدات أيضاً يدخلون بالدلالة، اللهم إلاّ أن يكونوا مفسدين ذوي رأي فيعلم أن الإمام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الأمان، ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (**و**)

ينقض (**ثانياً بالحنث بدخوله راكباً ومنتعلاً في حلفه: لا يضع قدمه في دار فلان**) مع أنهما غير واضعين القدم في الدار إلاّ مجازاً (**كما**) يحنث (**لو دخل حافياً**) مع أنه واضع حقيقة فيلزم الجمع (**وأجيب**) بأنه أريد مطلق الدخول، فيتناول لعمومه بعض أفراد الحقيقة والمجاز (**بهجر الحقيقة عرفاً إلى الدخول مطلقاً**) والحقيقة المهجورة تترك ويترجح المجاز (**حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها**) مع أنه واضع حقيقة، كذا في فتاوى قاضيخان، قال في «الكشف» ناقلاً عن المبسوط: لو نوى الدخول ماشياً فدخلها راكباً لا يحنث، لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة، وعن «المحيط»: لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا لا يصح هذا الجواب، بل يجاب بأن القرينة دلت على أن الهجران للبعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط، وأما إذا نوى فعلى ما نوى، لأنه حقيقة الكلام فتدبر، وقد يقال: له حقيقتان عرفيتان: الدخول المطلق، وهو الأشهر، والدخول ماشياً، والحقيقة اللغوية، لوضع القدم متروكة مهجورة، فلو نوى الدخول ماشياً لا يحنث، لأنه نوى الحقيقة العرفية، لكن لعدم شهرتها وشهرة الأولى لا يثبت بدون النية فتأمل فيه (**و**) ينقض (**ثالثاً بالحنث بدخول دار سكناه إجارة في حلفه لا يدخل داره**) مع أن الإضافة حقيقة في الملك، فدار السكنى داره مجازاً، ويحنث أيضاً بدار مسكونة مملوكة له، وهو داره حقيقة فيلزم الجمع (**وأجيب بأن الإضافة للاختصاص**) المطلق إما حقيقة أو مجازاً بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يهجر الدار إلاّ للنفرة عن المالك (**وهو**) أي الاختصاص (**يعم السكنى والملك**) فحينئذٍ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع، وإذا أريد مطلق الاختصاص (**فيحنث بمملوكة غير مسكونة**) أي بدخوله فيها، لأن له أيضاً اختصاصاً به (**كقاضيخان**) أي كما يقول به الإمام فخر الدين قاضيخان (**خلافاً للسرخسي**) الإمام شمس الأئمة، فإنه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقرينة الهجران، فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر (**و**) ينقض (**رابعاً بعتق عبده في إضافته**) أي العتق (**إلى يوم يقدم فلان فقدم ليلاً**) مع أنه ليس نهاراً حقيقة، كما يحنث لو قدم نهاراً فيلزم الجمع (**وأجيب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت**) فأريد به ذلك، وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق، ويجيء لمطلق الوقت، فعند البعض فيه حقيقة أيضاً، وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا إيراد أصلاً، وعند الأكثر مجاز فيه، وفي الكشف وهو الأصح ترجيحاً للمجاز على الاشتراك، ثم إنه إن وقع ظرفاً لفعل ممتد كالركوب والجلوس، أي ما يقدر بالمدة عرفاً يراد به بياض النهار، وإذا وقع ظرفاً لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت، فالاعتبار في هذا للظروف دون المضاف إليه كما توهم عبارة البعض، صرح بذلك في الكشف، فالمظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد إلاّ إلى مطلق الوقت، وممتداً إلى بياض النهار، وقد يؤيد بأن تقدير في يوجب الاستيعاب، وههنا لما كان في مقدر أوجب استيعابه للمظروف فإذا كان ممتداً فيمكن استيعاب النهار إياه، فأمكن المعنى الحقيقي، فيحمل عليه

للأصالة، وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار إياه فلا يحمل عليه، بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل، والعلاقة العموم فإن مطلق الوقت عام من النهار، وهذا يرشدك أيضاً إلى أن العبرة لعامله المظروف لا لما أضيف إليه، وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله: **(أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف)** فلا ينفع الشيوع، فينبغي أن يحمل على بياض النهار، وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على إرادة المجاز، وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها، ولا يتوجه أيضاً ما أورده الشيخ الهداد وارتكب لدفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة، وههنا حملوا بنفس الملاءمة، فإن غير الممتد إنما يلائمه مطلق الوقت، وذلك لأنا بينا أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن إرادة بياض النهار، فافهم، ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة، فلم احتاجوا إلى بيانها، وذلك لأنهم إنما يحتاجون إلى نفي القرينة الصارفة عنها، وأما الحمل عليها فللأصالة فافهم، وإذ لم يتم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال **(فالأولى)** أن يقال **(إنه)** أي اليمين مسوق **(للسرور)** بقدوم فلان **(فلا يختص بالبياض)** هذا مختص بهذا المثال، وأما إذا قال: أنت حرّ يوم أموت، فلا سرور فيه إلاّ أن يقال إنما ذكر السرور مثلاً لتحققه في خصوص هذا المثال، والمراد القرينة الجزئية مطلقاً، وههنا إرادة القربة قرينة فلا يختص بالنهار فتدبر **(و)** ينقض **(خامساً بأن لله عليَّ صوم كذا بنية اليمين)** سواء كان معه نية النذر أم لا **(نذر ويمين حتى وجب القضاء)** فدل على كونه نذراً **(والكفارة بالمخالفة)** فدل على كونه يميناً **(خلافاً لأبي يوسف)** مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين **(وأجيب بأن تحريم المباح لازم للنذر لما مر أن إيجاب الشيء يقتضي تحريم ضده، فأريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به)** أي لا باللفظ والنذر أريد به **(فلا استعمال)** للفظ **(فيهما فلا جمع، وفيه نظر، لأن إرادة اليمين)** من اللازم **(فرع إرادة اللازم وإلاّ لتحقق الأخص)** أي اليمين **(من غير تحقق الأعم)** أي مطلق التحريم، وإذا أريد به اللازم وقد أريد النذر به **(فيلزم الجمع)** بين الحقيقة والمجاز قطعاً **(أقول: وأيضاً إرادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم)** وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد **(فإن اللفظ إنما هو له)** أي للملزوم **(اتفاقاً)** فإرادة اليمين منه إرادة معنى مجازي **(نعم: لو كفى تصور التحريم لإرادة اليمين من غير توسط اللفظ)** فلا يكون اللفظ حينئذٍ مستعملاً في اليمين **(أو كان مثل شراء القريب)** الملزوم للعتق، فثبت من غير إرادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم **(لتم الجواب)** وليس الأمر كذلك، فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وإرادته يميناً، ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضاً، بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر **(أقول)** في تقرير الجواب عن أصل الإيراد **(لا يبعد أن يقال: الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال)** وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وإرادته منها **(فعقد القلب بعد فهم اللازم)** وهو التحريم **(من اللفظ)** وهو الصيغة **(جعل يميناً، فلا يلزم الاستعمال في اليمين)** لأنه تصرف في المعنى اللازم **(ولا عدم توسط اللفظ)** فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاماً وإن لم يستعمل اللفظ

فيه (**بل صار**) اليمين (**بعد انضمام النية، مثل عتق القريب**) لازماً للنذر (**فافهم**) وهذا غير وافٍ أيضاً، لأن التصرف لم يعتبر في الشرع إلاّ بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازاً، كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الإحرامية بعد عقد القلب يميناً، وكذا التحريم المستفاد من تحريمة الصلاة يكون بعد عقد القلب يميناً وهكذا من المفاسد (**وقال**) الإمام (**شمس الأئمة: أريد اليمين بقوله: لله والنذر بعليَّ، فلا جمع**) بل لفظان استعملا في معنييهما (**ولا يخفى ما فيه**) أما أولاً: فلأنه لا يطرد فيما إذا لم يقل كلمة لله، بل عليَّ صوم كذا، أو أوجبت على نفسي مراضاة لله وما أشبهه، مع أن الحكم عامّ هذا، وأما ثانياً: فلأن اللام للقسم لم يجيء إلاّ في مقام التعجب، نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر، فللّه ما غربت الشمس حتى خرج، وأما في غير هذا فالنحاة يمنعونه، ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات، فكيف سماع موارد الاستعمالات، وهل هذا إلاّ تهافت، فحينئذٍ له أن يقول: لا حجة في حسبان علماء النحو، فإن بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع، نعم: لو كان بعيداً بحيث لا ينتقل إليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الأب والابن فتأمل فيه، وأما ثالثاً: فلما في «الحاشية» بأنه على هذا يجب أن يكون يميناً عند نفيه، لأنه إذا قال مثلاً: هي طالق، وأراد أن لا يكون طلاقاً فهي باطلة، وكذا ههنا، لأن اللام موجود، وهذا ليس بشيء، لأن دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالتها مطلقاً حتى يكون صريحاً كالطلاق، بل مدعاه أن للام معنى مجازياً غير شائع يصح بالنية فافهم فإنه دقيق، وأجاب صدر الشريعة بأن إرادة النذر بطلت في صورة الإرادتين، وبقي إرادة اليمين ولزم، كما إذا أراد اليمين وسكت عن النذر، والنذر إنما يثبت بنفس الصيغة، وهذا مما يقتضي العجب عن مثله، أما أولاً: فلأنه يلزم عليه أن يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي، أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة، وأما ثانياً: فلأنه لم لا تبطل إرادة اليمين مع كونه معنى مجازياً، بل هو أولى بالبطلان من الحقيقي، وأما ثالثاً: فلأن الحقيقي إنما يثبت في الصريح إذا لم يثبت منه معنى آخر، وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم، ويمكن أن يقال: قصد اليمين على سبيل الكناية، فكأن الناذر أراد النذر لينتقل منه إلى اليمين فلا جمع أصلاً، وإن سمي هذا النحو جمعاً يبطل الكناية، وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر، فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال، وههنا لبعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شيء فقط، ونذر بإيجابه، بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين، فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور، فإن أدى فيها وإلاّ وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بإيجاب الكفارة، وهذا القسم قد يسمى يميناً لوجود موجب اليمين فيه أيضاً، فالمراد في المسألة من إرادة النذر واليمين إرادة هذا النحو من النذر، لأنه نذر من وجه ويمين من وجه، ومن إرادة اليمين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً أن هذا واجب عليه، فحينئذٍ لا جمع أصلاً؛ وصورة الجمع ليس إلاّ ما نوى فيه اليمين مع نفي النذر، يعني

إرادة اليمين من صيغة النذر مجازاً، فهذه النية نفي للنذر، سواء نفي صراحة أم لا، هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى، فإن قلت هذا إبداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت: ليس هذا إبداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه، لأن النذر أيضاً عهد كاليمين، حتى لو نذر بالمحرّم يجب كفارة يمين لعدم إمكان الوفاء فيه، فإذا أراد تأكد العهد بإلزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد، بل نذر في نذر داخل في عموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] هذا غاية التتميم لكلامه، لكن ليس ينبغي لأمثالنا أن يجترىء عليه فإنه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه، وحينئذٍ النزاع بينهما وبين أبي يوسف يصير لفظياً، وهذا أبعد، ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو إشارة من كلامهم، هذا: ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملاً بالأصل) فإن الحقيقة أصل فمهما أمكن لا يصح العدول عنه، في «الحاشية»: هذا لا ينافي ما سيأتي أن التخصيص بالعرف عملياً كان أو قولياً يصح، وذلك لما سيأتي أن العامّ المخصص حقيقة عند الفقهاء، وهذا لا يتأتى منا، فإنا لا نقول بكونه حقيقة **(وعندهما بالعكس)** أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة **(للتبادر)** إلى الفهم، فإن التعارف يوجب التبادر بلا ريب، ولا تعارضه الأصالة، لأن الأصالة إنما تقتضي الحمل عليه إذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فإنه أحق بالقبول **(وقيل: تساويا)** فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل **(أقول: ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبناه على العرف، كالأيمان)** لأن ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة **(ولهذا أفتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا يأكل لحماً بأكل لحم آدمي إذا كان الحالف مسلماً)** مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي، قال «مطلع الأسرار» لا حاجة إلى التقييد بالإسلام في لحم الأدمي، فإن الكافر والمسلم سواء فيه، ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه وإلاّ ففيه رواية أخرى في المعتبرات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحماً في الحقيقة، ثم إن ما ذكر غير ظاهر وإن كان قبل هذا القول من قبل أيضاً، لأن مسألة الفرات والحنطة أيضاً في اليمين الذي مبناه على العرف، قال الإمام فخر الإسلام إن هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى، ففي مسألة أكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملاً لحكم الحقيقة اعتبراه، وعنده: لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم، فرجح الحقيقة للأصالة، وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة، ثم في هذا التعليل نظر، لأنه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة، سواء كان متعارفاً أم لا، ثم أن اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وإن تشبث بالأصالة فهي كافية ولا حاجة إلى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار إليه المصنف أن المبنى للخلاف أنه اعتبر الأصالة وهما التبادر.

فرع

(لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا نية) لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي **(فعنده انصرف إلى الكرع)** في الأول **(و)** إلى **(عينها)** أي عين الحنطة في الثاني فإنه حقيقة الكلام وهي أسبق **(وعندهما إلى مائه اغترافاً)** في الأول: أي الماء المنسوب إليه، سواء كان بالاغتراف أو بالأواني أو غيرهما، بحيث لا ينقطع النسبة إليه في العرف، حتى لو اتخذ منه نهراً فلا يحنث بالشرب به أصلاً، لأنه انقطع النسبة عنه في العرف، **(و)** ينصرف عندهما **(إلى ما يتخذ منها)** من الخبز وغيره في الثاني، ولا يحنث بما يصير بالعمل جنساً آخر، فلا يحنث بالسويق، لأنه غير جنس الحنطة، ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلاً عندهما كذا قالوا وتأمل فيه **(وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة)** فقالوا في غير المعينة بأن يقول: لا آكل حنطة، يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره، لأن المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول: هذه الحنطة، فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال، لأن العادة فيه مختلفة **(أقول: ولك أن تدعي الاشتراك)** أي اشتراك المعينة وغير المعينة **(في العرف مطلقاً)** أي في مطلق الإطلاق **(وإن كان الغالب)** في الاستعمال بعض أنحائهما، وهو **(ما اغترف، أو المتخذ فينبغي أن يحنث مطلقاً)** أي في المعينة وغير المعينة، فالفرق تحكم، ولا يخفى أنه على هذا يستدرك قوله: وإن كان الغالب، فإن قلت: يجوز أن يكون متعلقاً بقولهما، أي العرف، مشترك في أكل العين والمتخذ والكرع والاغتراف، فينبغي أن يحنث مطلقاً بطريق عموم المجاز، قلت: ظاهر من حيث اللفظ، لكنه مختل جداً، فإن المذكور من قول الصاحبين في أصول الإمام فخر الإسلام هو هذا كما أشرنا إليه، وفي «الهداية»: الأصح أنهما قائلان بعموم المجاز، فيحنث مطلقاً، فحينئذٍ لا توجه لهذا الإيراد عليهما، إلاّ أن البعض فهموا أنهما قالا بالحنث بالمتخذ أو الاغتراف دون العين وبالعين عنده، فكأن المصنف نقل أولاً هذا القول ثم اعترض، فصحح الحنث مطلقاً، هذا: وقد ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالا، والإمام أيضاً غير مستمر على هذا الأصل، والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون.

مسألة

(الحقيقة تترك لتعذرها عقلاً) كأنت ابني الأكبر سناً، وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما **(أو)** لتعذرها **(عادة)** وإن جاز عقلاً **(كلا يأكل من هذا القدر)** فإنه محال في العادة **(فلما يحلها)** أي فينعقد لما يحل القدر، والأظهر يحله، **(أو)** تترك **(لتعسرها)** وإن لم يكن متعذراً **(كمن الشجرة)** أي لا يأكل منها، فإن أكل عين الشجرة متعسر، وإن أمكن **(ف)** يحنث **(لما يخرج)** منه **(مأكولاً)** كالثمر والشيرج وإن لم يأكل شيء منه فعلى ثمنه **(أو)** تترك **(لهجرها عادة، وإن سهل كمن الدقيق)** أي لا يأكل منه **(فلما)** الدقيق متخذ **(له)** أي لأجله، كالخبز وغيره، ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقيل: لا يحنث، لأنه سقط اعتبارها، وقيل: يحنث، لأن الحقيقة لا تسقط بحال، فعندهم ههنا عموم المجاز، قال الإمام فخر الإسلام: الأول أشبه، ثم إن فخر الإسلام

أدرج هذه الأمثلة في المتعذر، فلعله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه، ومثل للهجر بنحو: لا يضع قدمه في دار فلان، وإذا كان الهجر للعادة **(فيتغير الحكم بتغيرها)** وهو ظاهر **(أو)** لهجرها **(شرعاً، فإن المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً)** فإن المسلم ليس عرفه إلاّ ما أخذ من الشرع **(فلا يحنث بالزنا في حلفه لا ينكحن أجنبية)** فيحمل النكاح على العقد دون الوطء الذي وضع له في اللغة، لأنه هجر شرعاً **(إلاّ بنية)** لأنه نوى ما يحتمله الكلام، وليس فيه تخفيف **(وقد يتعذران)** أي الحقيقة والمجاز **(فيلغو كبنتي لزوجته الثابت نسبها)** أما تعذر الحقيقة فظاهر، وأما تعذر المجاز **(فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح)** وهو الطلاق، فإن الأول تحريم مؤبد، مناف للنكاح بخلاف الثاني، فإنه حادث وأثر من آثاره، وأما التحريم المؤبد فليس إثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك، وإنما لا يحمل على التشبيه، كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهاراً، لأن كونه تشبيهاً لا ينبغي أن يقال به، فإنا نعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الإسناد، والأول قد بطل، والثاني لا يفيده فائدة شرعية، إذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة، فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد هو ليس في وسعه، بخلاف ما قلنا في هذا ابني فإن الإعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه، وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف وهم يقولون إنه تشبيه بليغ، وإذا كان الأداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق إذن بينه وبين ما ذكر فيه الأداة، وأيضاً: ليس الإعراب باقياً، فأي قرينة على التقدير وهؤلاء ذو اليد الطولى في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول، فإنه كما قال الشيخ عبد القاهر: ينزل الشعر إلى شيء مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازاً عقلياً، فإسناد الأسد مثلاً إلى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن، لا أن التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه، ولا نريد باللغو أنه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر، فإنه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها، بل نريد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي، ثم إن الكلام لا يخلو عن شيء، فإنه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة، ألا ترى أن البلادة في البليد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع أنه متجوز له، وإن تتبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه، وفي التعبير به نوع قصد إلى المبالغة، فينبغي أن يقع طلاقاً بائناً، ولنا أن نقول أيضاً: إن نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون يميناً بل إن قصد به التحريم مطلقاً فهو يمين، كما في تحريم الأمة فإن تحريم الحلال يمين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه. قال المصنف: **(أقول: لو نوى الطلاق من تحريم الوطء اللازم لموجب اللفظ)** المفهوم تبعاً له **(كاليمين)** المنوي **(من)** لازم موجب **(النذر هل يقع أم لا)** يقع **(فافهم)** فإنه إن كفى هذه الإرادة فالوقوع للطلاق لازم ههنا، وإلاّ فلا يتم كلامكم هناك، وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضاً.

مسألة

لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الأصول، ولا في أن الألفاظ الشرعية لا تحتاج إلى القرينة في إفادة المعاني الشرعية، وإنما الخلاف في أن هذه الدلالة لأجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسلمين فاختار الصنف الأول وقال (**الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع**) من المعاني اللغوية إلى الشرعية لمناسبة (**وهو الظاهر أو وضع**) الشارع إياها (**ابتداء**) على ارتجال (**واقعة عند الجمهور**) والمذكور في «المنهاج» و«المحصول» عند المعتزلة (**وقال**) القاضي أبو بكر (**الباقلاني**) من الشافعية (**و**) القاضي أبو زيد (**الدبوسي**) منا (**و**) الإمام فخر الإسلام (**البزدوي**) من كبار مشايخنا ومن في طبقته، كشمس الأئمة والإمام صدر الإسلام (**و**) القاضي (**البيضاوي**) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (**مجاز اشتهر**) وقد ينسب إلى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية، وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية، والزيادات شروط للاعتبار شرعاً، ولما كان هذا باطلاً بالضرورة للقطع بأنها مستعملة في المعاني الشرعية، وهذا الذي ذو اليد الطولى في العلوم كيف يتفوه بهذا قال «المصنف» تبعاً «لشارح المختصر» (**والحق أنه لا ثالث**) لهذه المذاهب، ولعل القاضي لم ينص عليه وإلاّ فلا يصح هذا القول (**ففي كلام الشارع**) إن وردت هذه الألفاظ الشرعية (**قبل الاشتهار عند عدم القرينة**) لشيء منهما (**على أيهما يحمل**) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي، وعند منكرها يحمل على اللغوي، وهذا فائدة الخلاف (**لنا الاستعمال بلا قرينة**) في الشرعي متحقق وهو أمارة الحقيقة، وهذا إنما يتم لو ساعد عليه المنكر (**و**) لنا أيضاً (**فهم الصحابة**) الشرعي (**كذلك**) أي بلا قرينة، والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة، وهذا إنما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة، وهذا في غاية الخفاء (**و**) لنا أيضاً (**عدم صحة النفي**) أي نفي مسمى الألفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (**في اصطلاح التخاطب**) وهو الشرع، فلا يقال للأركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة، وهذا إنما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار، وفي خطاب الشارع دون المتشرعة (**و**) لنا أيضاً (**الاستمرار**) للشارع (**على**) المعنى (**الثاني**) الشرعي (**مع ترك الأول**) اللغوي (**إلاّ بدليل**) كالقرينة، وهذا الاستمرار لا يكون إلاّ في الحقيقة (**وهذا معنى قول ابن الحاجب: لنا القطع بالاستقراء، على أن الصلاة مثلاً للركعات**) وإذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (**فاندفع ما في «التحرير» أنه لا يتم لجواز القطع**) فيه (**بالشهرة**) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (**أو**) القطع (**بوضع أهل الشرع**) ثم إن الاستدلال بالاستمرار لا يغاير كثيراً للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة، وههنا أيضاً لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (**والقول**) في الجواب عن هذا الدليل (**بأنها باقية على اللغة**) وهو الدعاء (**والزيادات**) من القيام والركوع وغيرهما من الأركان (**شروط شرعاً**) لاعتبار الدعاء (**مع أنها لا تعم كالزكاة**) أي لا تعم مثل الزكاة (**فإنها لغة النماء وشرعاً التمليك المخصوص**) لمال مخصوص، فهناك تثبت

حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر، والمناقشة فيه بأنها لغة للتطهير أيضاً، فهو التطهير للقلب، والتمليك المخصوص شرط له أو وسيلة إليه لا تضر كثيراً، فإنها بعد التمام مناقشة في المثال **(رد بأنه)** أي هذا القول **(يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء)** لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات، والأركان لأجله **(و)** الحال أن الدعاء **(ليس بفرض كما في الأخرس)** بالاتفاق، وللمناقش أن يقول: إن القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بلا قراءة، مع أن الأخرس يتأدى منه، وإن اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر، فلهذا القائل أيضاً، يتأتى هذا العذر، نعم: يتم الاستدلال بهذا النحو من الحنفية، فإن لهم أن يقولوا: يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح، ولا يتأتى من الشافعية هذا القول، فإن الفاتحة عندهم فرض، وفيها دعاء، والحق في الرد أن هذا مكابرة، فإنه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الأركان، وأحاديث بيان الصلاة أيضاً محكمات فيه، فإن قلت: النية شرط في الصلاة، وهي دعاء نفسي أجاب بقوله: **(والنية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاماً نفسياً)** وأيضاً: النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها، فلا يكفي كونها دعاء إلاّ أن يوجبوا دعاء نفسياً على الأخرس بعد النية، وفيه ما فيه **(ومنع كون صلاته صلاة شرعاً)** بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة، كالفدية أقيمت مقام الصوم للعذر **(كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان»: **(يستلزم أن لا يكون)** الأخرس **(مكلفاً بالصلاة)** وهو باطل، فإن قلت لهم: أن يسلموا ذلك؟ قلت: لعله مخالف للإجماع: المنكرون للحقيقة الشرعية **(قالوا: لو نقلها)** الشارع **(لفهمها الصحابة)** رضوان الله عليهم أجمعين **(فإن الفهم شرط التكليف)** وهم مكلفون فهم فاهمون، وإذا كانوا فهموا **(فنقل إلينا بالتواتر، ولم يوجد)** الآحاد، فضلاً عن التواتر **(قلنا: التفهيم مشترك)** بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات، فما هو جوابكم فهو جوابنا **(على أنه حصل)** الفهم **(بالبيان النبوي، وقد نقل متواتر المعنى)** وإن لم يكون متواتر اللفظ **(مع أنه قد يحصل)** البيان **(من غير تصريح كما للأطفال)** فليجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه، هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفاً عما كان عليه، وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققاً لفهم الصحابة أولاً أنها وضعت لهذه المعاني فإن الفهم شرط التكليف، وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلاّ بعد العلم بالوضع، وأيضاً إنهم ماهرون بوجوه الدلالات، ولو كانوا علموا أنها منقولات بوضع الشارع لنقل إلينا نقلاً متواتراً كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي إلى نقله، ولم ينقل آحاداً فضلاً عن التواتر، فحينئذٍ لا يرد الأول فإنه غير مشترك الإلزام، إذ على المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة، وهم قد فهموا ونقل إلينا بخلاف النقل فإنه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى، وكذا الثاني فإنه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني، ولم ينقل هذا آحاداً فضلاً عن التواتر، وأما الثالث فله نحو ورود، إذ يجوز أن يكونوا علموا بالتجربة، ثم من بعدهم كذلك، والتصريح ليس ضرورياً لكن الأمر غير خاف على ذي كياسة، فإنه ما علم بهذا النحو أيضاً كما هدانا إليه «مطلع الأسرار الإلهية»، ومما ينبه عليه أنه لو كان

كذلك لصرح به أحد ولو في وقت، كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة، ثم إن دعوى النقل دعوى على الله تعالى، فلا بد لإثباتها من قاطع، وليس ههنا أمارة ظنية فضلاً عن القاطع، فلا يليق بحال مسلم أن يجترىء على الله بما لا يعلم **(وأما قولهم في نفي النقل الشرعي: لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب، ولكان القرآن غير عربي)** لاشتماله عليه وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] **(فقد مر الجواب عنه)** في مسألة المعرب.

تتمة: **(المعتزلة سموا قسماً)** من الحقيقة الشرعية: **(حقيقة دينية، وهو ما دل على أصول الدين، كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمصلي ولا مشاحة)** في الاصطلاح، قال في «الحاشية» لا مشاحة معهم في مجرد التسمية، لكن ادعوا أنها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل، واستدلوا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الأعمال ومحله الكلام.

مسألة

(المجاز يصح شرعاً) في الألفاظ الشرعية **(لعدم وجوب النقل)** في التجوز خصوص الألفاظ، بل يكفي معرفة أنواع العلاقات، وههنا هذه الأنواع متحققة، فيصح التجوز فيها أيضاً، فإن قلت: كيف يصح التجوز فيها عند أتباع الإمام فخر الإسلام مع أنه لا بد له من معنى وضعي، وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها، قلت: هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المتشرعة فهي وضعية، ثم إنه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان إلى أنها تفهم من غير قرينة، فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز **(قالوا: الكفالة بشرط البراءة)** أي براءة الأصيل عن الدين **(حوالة)** وهذا الشرط قرينة عليه **(والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة)**: بقرينة هذا الشرط **(لاشتراكهما)** أي الكفالة والحوالة **(في إفادة ولاية المطالبة)** من الكفيل والمحتال عليه، فتصح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والصبح **(والشراء)** يتجوز **(في الملك وبالعكس)** لعلاقة السببية والمسببية وإنما جاز من الطرفين **(لتكرار الافتقار)** من الطرفين، فإن الملك حكم الشراء **(قالوا: الأحكام علل مآلية)** أي غائية، فإنها فائدة وضع الأسباب فله نوع علية الشراء، وله افتقار ولشراء سبب للملك **(والأسباب العلل الآلية)** فإنها آلة لتحصيل الأحكام، وإذا صح التجوز فيهما من الطرفين **(فلو عنى بالشراء الملك في قوله: إن اشتريته فهو حر، فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف إلاّ قضاء)** لأنه نوى خلاف الظاهر، وفيه ترفيه، فلا يقبله غير العليم الخبير **(وفي عكسه)** أي إذا قال إن ملكته فهو حر، وعنى الشراء، فاشترى النصف ثم باع، واشترى النصف الباقي **(يعتق قضاء)** لأنه ليس فيه ترفيه **(وديانة)** لأن العليم يجازي على حسب النية **(والوجه)** في هذه المسألة **(أن الملك يستدعي الإجماع عرفاً)** حتى لو ملك شقصاً من الدار فزال عن الملك فملك شقصاً حتى الكل، لا يقال له إنه ملك الدار **(دون الشراء)** فإنه لا يستدعي الاجتماع، ففي الأول لو لم يعن شيئاً، أو عنى معناه حنث، لأنه وجد شرطه الظاهري أو المنوي: أيضاً، وإذا نوى الملك لم يحنث لأنه ما وجد الشرط وهو التملك جملة، وفي

الثاني: لو لم يعن أو عنى ظاهره ما حنث، لأنه لم يوجد الشرط، وهو التملك جملة، وإذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع **(ويصح)** تجوز **(السبب للمسبب)** فيما لا تكرر للافتقار **(فيصح العتق للطلاق)** فإن العتق إزالة ملك الرقبة، وهي سبب لإزالة ملك المتعة، كما في الأمة **(و)** يصح **(البيع والهبة للنكاح)** فإنهما لإثبات ملك الرقبة، وهو سبب لإثبات ملك المتعة **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى **(فيهما)** أي في الهبة والبيع، لا لأجل الفساد في التجوز، من السبب إلى المسبب، بل لأن هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك، ونحن نقول: إن الخلوص راجع إلى نفي المهر، كما يكون في الهبة الحقيقية، فالمعنى والله أعلم أنّا أحللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي، أي من غير بدل، وأراد النبي أن ينكحها حال كون الواهبة خالصة لك أيها النبي، فإنها لغيرك لا تحل من غير بدل، أو راجعة إلى مطلق أزواجه المطهرات، أي أحللنا أزواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين، فإنهن أمهاتهم لا تحل لهم، وأما تخصيص المجاز لشأن النبي ﷺ كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فمما لا وجه له فتدبر، ثم إن كون هذه الأمثلة مما نحن فيه غير ظاهر، لأن الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس أحدهما سبباً للآخر، بل هما سببا شيء واحد، فإن النكاح سبب لملك المتعة، والبيع والهبة أيضاً سبباه، إلاّ أن النكاح بالذات وهما بالعرض، وكذلك الإعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق، والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة، فليس أحدهما سبباً للآخر، فهذه الأمثلة خارجة عما نحن فيه من إطلاق السبب على المسبب فلا مخلص، إلاّ أن تعمم السببية بأن يكون سبباً له أو سبباً لما وضع ذلك الشيء له، فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له، وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة، هذا: ويمكن أن تجعل هذه الأمثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح إياهما في إفادة ملك المتعة، ولا يجوز العكس أي استعمال النكاح فيهما لعدم إفادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما، هذا: والطلاق أيضاً مشابه للعتق في إزالة ملك المتعة، وأما العكس فسيجيء حاله مشروحاً إن شاء الله تعالى **(ولا يتجوز بالمسبب)** المحض الغير العلة **(عن السبب عند الحنفية خلافاً له، فصح عنده الطلاق للعتق دونهم)** أي دون الحنفية فإنهم لا يجوزون ذلك **(لهم أن المجوّز)** لصحة التجوز **(الاعتبار نوعاً)** أي علاقة اعتبر نوعها من الواضع **(ولم يثبت)** نوع التجوز **(بالفرع عن الأصل بل)** ثبت التجوز **(بالأصل عن الفرع)** فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الأصل **(إذ لم يجيزوا المطر للسماء بل)** جوّزوا **(العكس)** أي السماء للمطر **(إلاّ أن يختص)** المسبب **(بالسبب)** أي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا بمعنى أنه يوجد فيه، ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] لأن الخمر مسبب غير مختص بالعنب، على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول **(فحينئذٍ)** يصير المسبب **(كالمعلول يجوز)** فيه التجوز (من **الطرفين**) من

المسبب للسبب وبالعكس **(كالنبت للغيث وبالعكس)** ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا، بل لا يسلمون عدم ثبوت هذا النوع، ويتهمون الاستقراء، وخصوص عدم إجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون هناك مانع آخر، والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية، هذا: ولنتكلم في فرعية مسألة الإعتاق، فاعلم أن تفريعهم عدم صحة تجويز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى، فإنه يجوز أن يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما إزالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل، والجواب عنه من وجهين:

الأول: ما أفاده الإمام فخر الإسلام أنه لا يكفي الاشتراك في مطلق الأوصاف، كيف وإلاّ لصح السماء للأرض، والأسد للثعلب، لأجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية، بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروح كيف شرع وليس ههنا، فإن الإعتاق شرع لإثبات القوة المخصوصة، والطلاق لإزالة القيد، ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة، وما عن الإمام أن الإعتاق إزالة الملك حتى يتجزأ بتجزىء الملك، فالمراد منه أن التصرف الصادر منه هذا لا أن الإعتاق هذا كيف والألفاظ الشرعية اعتبرت فيها الأوضاع اللغوية: ويرد عليه أنّا لا نسلم أن لا بد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لأجله، بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما، وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في أوصاف كاللزوم وعدم تأثير الهزل وإفادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق، فينبغي أن تصح الاستعارة بينهما، وتلوح آثار رضا «مطلع الأسرار الإلهية» بهذا، وجوابه أنّ مراد هذا الحبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في أيّ وصف كان مطلقاً، وذلك لأن الاستعارة مبناه على المشاركة في أخص الأوصاف المشتهرة بحيث يصح الانتقال، وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لأجله، فإن التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها، فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله، إذ بالإعتاق تحدث قوة شرعية، وبالطلاق يرتفع قيد النكاح، فأين هذا من ذاك؟ هذا ما عندي، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، واعترض في التلويح بأنا لا نسلم أن الإعتاق إثبات القوة، بل هو إزالة الملك، ومن ادعى فعليه البيان، ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول، بل نقول: لا نقل ههنا، فإن الإعتاق في اللغة لإزلة الملك لا غير، وأما إثبات القوة فلا يفهمه إلاّ الأفراد من الفقهاء، ومعنى الإعتاق يفهمه كل أحد، هذا: قال «مطلع الأسرار الإلهية» ناقلاً عن جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين إنه لا نقل، بل في اللغة الإعتاق لإثبات القوة، فإن كل أحد يعلم ويحكم بأن الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء إنما يعرفون كنه هذه القوة لا غير، فقد ظهر فساد قوله: إنّ إثبات القوة لا يعرفه إلاّ الآحاد من الفقهاء، والدليل على كونه موضوعاً بإزاء هذا المعنى أن العتيق في اللغة القوي والعتق القوة، فإذا جعل أفعالاً يكون إثبات القوة، فإن معنى المجرد محفوظ في أبواب المزيد ومن ادعى النقل في إزالة الملك فعليه البيان إذ الظاهر عدمه لأنه خلاف الأصل، وكذا لا مخلص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى، فإن الظاهر أيضاً عدمه وإلاّ لزم

الاشتراك، هذا، ثم بقي كلام أورده صدر الشريعة وهو أنّا نجعل الطلاق مستعاراً لإزالة الملك لا للإعتاق، فينبغي أن يقع العتاق، وأجيب بأن الإعتاق تصرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازاً، وإزالة الملك يدل عليه مجازاً إطلاقاً للسبب على المسبب، وأما الطلاق المستعار لإزالة الملك، فلا يدل على الإعتاق أصلاً، وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الالتزامية، وأجيب بأن إزالة الملك ليس ملزوماً للعتاق، فإنه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك، بل لا بد من صيغة الإعتاق، وليس ههنا إلاّ إذا قصد بإزالة الملك العتاق، فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على «الأسرار الإلهية» بأنّ إزالة الملك لا إلى مالك ملزوم العتاق، وأما قوله: لا ملك لي إخبار عن عدم ملكه، فإن وجد مالك آخر فله وإلاّ كان حر الأصل بخلاف ما نحن فيه، وأيضاً بإرادة الإعتاق من الإزالة لا يلزم التجوز في المجاز، بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا.

الوجه الثاني: أن استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس، فلا يقال للأسد زيد، بل بالعكس، وههنا الإعتاق أقوى في إزالة الملك من الطلاق، فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الإعتاق قاصر في إزالة الملك، لأنه يبقى أثره من الولاء، وأيضاً: ليس ضرورياً في التشبيه كونه أقوى، وجوابه أن الإعتاق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك، فله تأثير قوي في الإزالة من الطلاق، فإنه لا يزيل ضعف الملك أصلاً، بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فإزالته إزالة ضعيفة، والولاء ليس أثراً للملك، بل لحمة كلحمة النسب، ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الأشد في الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(قال الإمام) الرازي **(المجاز إنما يكون في اسم الجنس)** فقط **(وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية)** أي بتبعية المشتق منه **(وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما)** أصلاً لا بالذات ولا بالتبع **(وقيل بوجوده في الحرف أيضاً بالتبعية)** أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي، كما يقال: الباء للإلصاق، فالمجاز يقع أولاً وبالذات في الإلصاق، وبتبعيته في الباء **(وهو الحق)** فإن الاستقراء شهد بأن في الحرف مجازاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى **(وقال)** حجة الإسلام **(في المستصفى: قد يدخل المجاز في الأعلام أيضاً)** إذا وجد علاقة مصححة للانتقال **(وهو الحق تقول هذا سيبويه)** استعير للمتبحر في النحو **(ولكل فرعون موسى)** أي لكل مبطل محق هذا.

مسألة

(كل منهما) أي الحقيقة والمجاز **(باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم إلى صريح)** وهو ما ظهر المراد منه **(وحكمه ثبوت الحكم)** الذي جعل الصريح سبباً له **(بعين الكلام)** من غير توقف على النية **(كصيغ العقود)** التي لا يعتبر فيها الرضا **(والفسوخ)** كأنت طالق وأنت حر، والضمير

فيه وإن كان كناية على ما قالوا، لكن الطلاق صريح في معناه المراد، والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضاً **(ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف)** الذي هجرت حقيقته، والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني **(و)** ينقسم **(إلى كناية)** وهي ما استتر المراد منه، فـ **(لا يثبت الحكم)** فيها **(إلاّ بنّية أو قرينة)** دالة على تعيين المراد **(ومنه أقسام الخفاء)** من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه **(والمجاز الغير المشتهر)** الخفي القرينة **(وههنا فوائد: الأولى: قالوا: لو جرى على لسانه غلطاً: أنت طالق)** عند إرادة التسبيح أو غيره **(يقع)** الطلاق، ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء **(ولو أراد الطلاق من وثاق)** وهو المعنى الأصلي **(فهي زوجته ديانة)** ولا يقع الطلاق إلاّ قضاءً، لأنه حاكم بالظاهر لا بالسرائر، قال الشيخ ابن الهمام **(والحق في الكل)** أي الخطأ وإرادة الطلاق عن الوثاق **(الوقوع قضاء فقط)** لا ديانة **(ألا ترى)** أنه **(لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم)** دون السبب، فإن الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا، ولا يقصد وقوع الحكم **(فبالسبب أولى)** أي فعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى، كما في الغالط هذا، وفيه شائبة من الخفاء، فإنه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو، فإنه مع فارق، لأن المراضاة في البيع شرط، ويتخلف حكمه عن السبب، ويقبل الانفساخ بخلاف الطلاق، فحينئذٍ لقائل أن يقول: فقدان الرضا علة عدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه **(و)** ألا ترى أنه **(لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد إليه: كلا والله، وبلى والله)** فكذا الطلاق ونحوه، لقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها: نزلت في قول الرجل: لا والله، وبلى والله، رواه البخاري، ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه أيضاً، فإنه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل، ومشايخنا يؤوّلون اللغو باليمين على الماضي بظن الصدق، وهو أيضاً منقول عن بعض الصحابة، قال الإمام مالك: هذا الذي وجدت عليه السلف هذا **(وكيف)** يقع طلاق الخاطىء **(ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير)** في عدم القصد، وإذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطىء وهذا القياس جيد **(نعم لا يصدقه غير العليم الخبير)** بل يقول: كذبت في الإخبار عن الخطأ **(وهو القاضي عملاً بالظاهر)** لوجود العقل والإدراك فيقع قضاء **(ولا يرد الحديث: ثلاث جدهن جدٌ وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة)** رواه الترمذي فإنه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلاً. وعدم الورود **(لأن الهازل راضٍ بالسبب)** وإيقاعه **(لا بالحكم)** فالذي يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم **(والغالط غير راضٍ بشيء منهما)** فلا يكون في حكمه هذا.

الفائدة **(الثانية قيل هذه الألفاظ)** أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ **(أسباب خارجية)** للأحكام **(على مثال سببية القتل للموت في الخارج، وإنما يقصد وقوع)** الحكم **(المقصود بالإنشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي)** لا بطريق أن يقصد معانيها المؤثرة في الأحكام **(فهذه الألفاظ ليس لها معنى)** يعتبر عند الإيقاع **(بل أنفسها معان خارجية**

يمكن أن يقصد الدلالة بالألفاظ الأخر عليها) قال في «الحاشية»: قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره، وإني لأظنه بعيداً عن مثله، والله أعلم بالصواب. اهـ. **(أقول ذلك شيء عجاب، فإنه حينئذٍ كيف يصح التجوز عنها)** فإنه لما لم يكن لها معنى فمن أي شيء يتجوز إلى شيء **(وكيف تتصف)** هذه الألفاظ **(بالحقيقة)** لأنها من الألفاظ الدالة **(وكيف يلزم الجمع بينهما)** أي بين الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه **(وكيف يقبل التعليق)** فإنه من خصائص المعاني **(وكيف يصدق ديانة)** إذا أريد خلاف الظاهر، فإنه لما لم يكن لها معنى صارت الإرادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه **(إلى غير ذلك من المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أوّلاً وبالذات)** في سببية الحكم **(وهو الكلام النفسي ثم لخفائه أدير الحكم على دليله)** وهو اللفظ **(وجوداً وعدماً)** فإن الأمر الخفي لا يبنى عليه الحكم للتعذر **(كرخصة السفر والمناط)** للرّخصة **(حقيقة هو المشقة)** لكنها لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي أدير الحكم على دليله هذا، قال مطلع الأسرار الإلهية لتوجيه المقام إن من الألفاظ ما لا يكون سبباً للحكم، بل هو ثابت في نفسه أو منتف كالأقارير، فإنها لا تلزم الأحكام بل تدل على المصداق، وهو متحقق في نفسه بسبب، ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الألفاظ لم يكن هناك، والمولى المحقق، لا ينكر اعتبار المعاني رأساً، بل مقصود قدس سره أن هذه الألفاظ من القبيلة الثانية وأنها بعد إقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها أسباب خارجية لأحكام خارجية، مثل سببية القتل للموت لا أن شأنها شأن الإخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الإخبارات، بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها، وإنما يقصد بهذه الألفاظ وقوع آثار خارجية لا إفادة معان ذهنية، ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الألفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب، كيف وحينئذٍ يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به، وهذا كلام متين غاية المتانة، لكن بقي فيه إلى الآن نوع من الخفاء، فإن صيغ العقود والفسوخ كما سيجيء إخبارات، فهي إنما تدل على طلاق واقع بسببه، الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلاً، فحال هذه الصيغ وحال الأقارير سواء في عدم كون شيء منها أسباباً، نعم: يصح هذا على قول من يقول بكونها إنشاءات إلى أن يقال: هب أن الأمر كذلك إن شدد، لكن لما كان سبب وقوع الأحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولاً لهذه الصيغ اقتضاء، ولا يمكن حصول العلم بتحققه إلاّ بهذه الصيغ، فأقيمت هذه الصيغ مقامها، فالأثر الحاصل به حاصل بها، فقيل: قد قصد منها آثار خارجية، وهذا بخلاف الأقارير، فإنها إنما تدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الألفاظ، هذا غاية الكلام في هذا المقام، ولا يبعد أن يقال: إن الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الإعتاق لإثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للأثر الخارجي، فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والإكراه ولا يشترط فيها الرضا سببيتها كسببية أسباب خارجية لآثارها الخارجية وذلك لأن بوقوع طلاق الهازل والخاطىء عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد إلى المعنى، كما في

البيع، وأنه أقيمت هذه الألفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها، فتؤثر آثارها الخارجية لأجل هذه الإقامة، ولا يلتفت إلى المعاني إلاّ فيما إذا لم تعتبر السببية من أنفسها، كما إذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة، كرفع القيد، وهذه الألفاظ ليس لها معنى موجود اعتبر سببيته، وأنيط الحكم به، بل هي معان يمكن التعبير عنها، هذا: وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبيده الكرام الفائدة (**الثالثة: كنايات الطلاق، نحو: أنت بائن، وغيره بوائن عندنا**) **لا** يملك الزوج الرجوع إليها إلاّ بنكاح جديد، إلاّ أن يراد الإبانة الغليظة بإيقاع الثلاث، فحينئذٍ لا يملك النكاح الجديد (**إلاّ اعتدي بالنص**) فإن رسول الله ﷺ طلق أمّ المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها، وفي حكم هذا اللفظ استبرئي رحمك، وأنت واحدة، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إن الأحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها، وإنما أراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لأم المؤمنين عائشة وندمت لأجل أن تحشر في زمرة الأزواج، فأمسك عن طلاقها، وفصل الأحاديث، ومن شاء فليرجع إليه، إلاّ أن يراد بالطلاق الإبانة بإيقاع الثلاث في الأحاديث المروية في كتب الحديث، وهو بعيد هذا، ثم إنه لا يحتاج في إثبات كونها رجعيات إلى تعب كثير، فإن اعتدي وأمثالها لا تدل على البينونة أصلاً فلا تكون مثبتة إياها (**و**) كنايات الطلاق (**رواجع**) يصح للزوج الرجوع إليها من غير تجديد نكاح (**عند الشافعي: لأن المراد**) في هذه الألفاظ (**إذا تعين صار كالصريح**) في إفادة الطلاق، وفي الصريح تقع رجعية فكذا هنا (**لنا أن البينونة باقية على معناها**) لا أنها صارت بمعنى الطلاق (**والاستتار**) في المراد (**باعتبار التعلق**) أي تعلق البينونة بأي شيء (**فلا يعلم أبائن من الخير أو من النكاح**) فصارت كناية من هذا الوجه (**فإذا تعين بالنية**) في المتعلق أنه النكاح (**عمل بحقيقة اللفظ**) وهو البينونة عن النكاح (**فيقع البائن**) ولا نسلم أنها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيداً لمعناه، هذا ولمطلع الأسرار الإلهية قدس سره ههنا تحقيق هو: أن الطلاق كما قد مر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة، ثم التصرفات إنما تقع على حسب ما اعتبره الشارع، ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق، وكذا طلاق بائن لا تحل إلاّ بعد التحليلين من الزوجين، وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلاث، وحينئذٍ لا يخفى ما في الاستدلال، فإن غاية ما لزم أن مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم، ولا يلزم منه الوقوع كذلك أي على وجه البينونة، وعدم صحة المراجعة إلاّ بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هدانا إليه [الآية] الكريمة، وكان قدس سره يبالغ فيه، وقد سمعت مكرراً من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشيء عندي سوى ما أبدل به المال هذا، وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل [الآية] الكريمة أن الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة، وحكمه الإمساك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بإحسان بتركه أو بالطلقة الثالثة على الاختلاف، وعدم حل الأخذ إلاّ عند النشوز ولو

لم يقيد الطلاق بالمشروع لا نحصر الطلقات في التكرير، ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة، والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث، وحينئذٍ نقول: لا يلزم تعقب الرجعة إلاّ في الطلاق المسنون فإنه طلاق واحد رجعي بالاتفاق، وإنما الكلام في أنه: هل يقع طلاق بائن عند الإيقاع وإن كان غير مشروع فلم يلزم، ثم إنه لا بد من التخصيص أيضاً بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص، نعم. بقي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات، فأقول وبالله التوفيق أن الله تعالى أباح الخلع وجعله سبباً لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق، كما بين في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وسيجيء، فقد علم أن في ملك الزوج طلاقاً موجباً للفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه، وإذا كان في يده ذلك بالعوض، فكذلك يكون في يده من غير عوض، بل أولى لأن ردّ المعطي نوع دناءة، هذا ما عندي والله تعالى أعلم بأحكامه.

الفائدة (**الرابعة: قالوا كنايات الطلاق مجاز**) لأجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله أنها لما كانت كناية عن الطلاق، فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (**فقيل**) في تحقيقه إنها ليست كناية حقيقة (**لأنها: عوامل بحقائقها**) فلا تكون كناية (**وفيه أنه لا تنافي**) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات، فإنها تكون حقيقة ومجازاً (**وقيل**) ليست كنايات (**لأنها ليست مستترة المعاني**) فإن معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة (**والتردد**) إنما هو(**في**) أمر (**خارج**) من معانيها، وهو متعلق البينونة، فلا يدري أهي بائنة من الخير أو النكاح أو شيء آخر، فلا يوجب هذا الاستتار كونها كنايات (**وفيه أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه**) وهو حاصل ههنا. وإن كان من جهة التردد في المتعلق (**وإن كان المعنى الوضعي معلوماً كالمشترك والخاص**) المستعمل (**في فرد معين**). فمعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها كنايات، ثم أنه يرد على هذين القولين أنه إذا لم تكن كنايات ينبغي أن تكون صرائح حقيقة، فلا يشترط فيها النية، ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد، وأيضاً إنكار الكناية لا ينفع في الجواب عن إيراد الشافعي، رحمه الله، إذ له أن يقول إن هذه الألفاظ بمنزلة صريح الطلاق، لأنها صريحة فيه أو كناية فيه، وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق، فتقع رجعيات، فهل ينفع إنكار الكناية في شيء؟ (**وقيل**) في «التحرير» (**التجوّز في الإضافة**) أي إضافة الكناية إلى الطلاق، والصحيح حقيقة أنها كنايات الفرقة البتة البائنة (**فإن المفهوم منها**) ظاهراً (**أنها كناية عن الطلاق**) وفي معناه (**وليس كذلك، وإلاّ وقع رجعياً فإن الواقع بلفظ الطلاق رجعي**) وهذا صحيح وكافٍ في الجواب ودفع الإيراد فتدبر.

الفائدة (**الخامسة في الكناية**) قصور ظاهر و(**خفاء صريح**) كما ينادي عليه حده (**ففيه شبهة العدم**) أي عدم ما قصد به، فإنه يجوز إن كان قصد غيره من المعنى، وكذا فيه شبهة احتمال آخر (**فلا يثبت به ما يندرىء بالشبهة**) وهي الحدود، وإلاّ لزم ثبوته مع منافيه (**فلا يحد مصدق القاذف**) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذلك المفعول، فإنه يحتمل إرادة أن ديدنك الصدق، كما يحتمل أنك صادق في القذف (**ولا المعرّض به**) أي بالقذف والتعريض هو أن

يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر، (**كلست بزان**) فإنه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلاً بالزنا، وهذه الإرادة أمر خفي في حكم العدم، فلا يعتبر به، وفي هذا خلاف الإمام أحمد بن حنبل.

(**تتمة في مسائل الحروف**) التي عليها مدار المسائل الفقهية وتشتد الحاجة إليها (**واعلم أن حقائقها روابط جزئية**) يرتبط بها شيئان (**ومعان تبعية**) في الملاحظة (**فلا تستقل بالمعقولية، ولا تكون ركناً في الكلام إلاّ مع ضميمة**) فإنها لا تعقل استقلالاً، ولا تلاحظ إلاّ تبعاً كما عرفت (**وهي أقسام، منها حروف العطف**).

مسألة الواو للجمع مطلقاً

سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (**في التعلق**) بما تعلق به الأول كما في عطف المفرد على المفرد (**أو التحقق**) في نفس الأمر، كما في عطف الجملة على الجملة (**وقيل: للترتيب**) خاصة، ونقل واشتهر عن الشافعية، ونسب إلى الشافعي، لكن الإمام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه (**ونسب**) هذا القول (**إلى**) الإمام (**أبي حنيفة، كما ينسب إليهما المعية لقوله في: إن دخلت**) الدار (**فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة**) أي بطلقة واحدة ويلغو اثنتان عنده (**وعندهما**) تبين (**بثلاث، فتوهم أنه**) أي الخلاف في هذا الفرع (**بناء على ذلك**) الخلاف في الواو، فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك، والمحل إذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانت بالأولى فقط ولغت البواقي، وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معاً، فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات (**وليس**) الأمر (**كذلك**) بل لا خلاف في أنه للجمع المطلق، فلا يصح هذا البناء (**بل**) إنما اختلفوا في هذا الفرع (**لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر**) أي المعطوف (**بواسطة المتقدم**) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (**فينزلن مرتبات**)، كذلك لأن المعلق بالشرط يتنجر عنده على نحو ما تعلق به، فإذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتباً ولا دخل فيه للواو، فبقيت كذلك بعد وجود الشرط، والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه، لكون الواو للترتيب، فلا يرد أن الترتيب إنما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الأولى، والوساطة جاءت من الواو، فصار لها دخل (**وقالا**): التعلق وإن كان مرتباً لكن قد اشترك الكل في التعلق، ولا ترتب في المتعلق و(**النزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل**) الطلقات (**دفعة**) وإنما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق، وليس كذلك، فإن التعلق مرتب لا غير، وقوله المعلق بالشرط يتنجز على نحو ما تعلق ممنوع إن أراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الإعراب، وإن أراد تنجيزه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع، فإن الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتب في وجود المرتبط (**كما في**) صورة (**تأخير الشرط**) إذ تقع فيها الثلاث بالاتفاق، وفرقوا للإمام بأنه إذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط، فيتعلقن كلهن دفعة

واحدة، فتأمل فيه **(لنا النقل عن أئمة اللغة)** أنها للجمع المطلق **(ومنهم سيبويه)** وقد تكرر منه **(حتى نقل الإجماع)** ومنهم الناقل للإجماع السيرافي والسهيلي والفارسي، ونوقش فيه بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو الزاهد، كذا في بعض «شروح المنهاج»، ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول، ولعل الناقل أراد إجماع الأكثر وعدم اعتداد خلاف من خالف لكون الأمر جلياً غير قابل للنقاش فتأمل **(و)** لنا أيضاً **(عدم صحتها في الجزاء)** ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء **(كالفاء)** فإنها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء **(ومنع الملازمة)** كما في «التحرير» **(مستنداً بثم)** فإنه للترتيب ولا يصح في الجزاء **(أقول مدفوع فإن التراخي)** في الواو **(لم يقل به أحد)** فلو كان فيه الترتيب **(فإما بلا مهلة أو مطلقاً)** عن المهلة وعدمها **(فيلزم أن يصح)** في الجزاء، ولا يكون كثم، إذ فيه مهلة منافية للجزائية، وهذا غير واف، إذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم، وبارتفاع الاستناد بثم لا يرتفع المنع فتدبر **(واستدل)** على المختار **(بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول: حطة)** كما في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة ٥٨] **(وبالعكس)** أي تقديم الحطة على السجود كما في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف ١٦١] **(مع اتحاد القصة)** في السورتين، فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعاً **(وبامتناع تقاتل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله)** أي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب، وإلاّ لزم التضاد وهما صحيحان قطعاً، قالوا وليس للترتيب، بل للجمع المطلق **(والتكرار في بعده)** أي واستدل بلزوم التكرار في مثل: جاء زيد وعمرو بعده، على تقدير كونه للترتيب، ولا يعد هذا تكراراً، فعلم أنه ليس للترتيب **(وأجيب)** عن الوجوه الثلاثة **(بجواز التجوز)** في الواو، فإنه للترتيب في أصل الوضع، وههنا استعمل في الجمع مجازاً **(قلنا)** المجاز **(خلاف الأصل فلا مصير)** إليه **(إلاّ بدليل)** دال على أن الموضوع له شيء غيره **(وليس)** دليل كذلك، فلا يحتمل التجوّز **(فيتمّ)** الوجوه **(وأورد نقضاً)** على كون الواو لمطلق الجمع **(أوّلاً قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا، كما)** إذا كان **(بالفاء وثم)** ولو لم يكن الترتيب مستفاداً من الواو لنا بانت بواحدة **(والجواب)** أن البينونة بواحدة ليست لأجل الترتيب المستفاد من الواو، بل **(ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير)** حتى يتوقف الأول على الثاني، بل يثبت حكم اللفظ الأول حين تلفظه وفات المحل، ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الأول الذي فات فيه المحل فيلغو، ولا دخل فيه للواو، وذلك لأن الأصل في الإنشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلاً، إلاّ لمانع، كالشرط ونحوه من المغيرات، فإن قلت: قد روي عن الإمام محمد أنه إنما يقع بعد الفراغ عن الأخير فليس التعاقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ، أجاب بقوله: **(وما)** روي **(عن)** الإمام **(محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الأخير فمحمول على العلم به)** أي بالوقوع، فإنه ما لم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم **(ولهذا)** أي لأجل أن الوقوع في الإنشاء لا يتخلف عن التلفظ **(يبطل نكاح)** الأمة **(الثانية في**

قوله: هذه حرة، وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمتيه من) رجل **(واحد)** في عقد لصيرورة الأولى حرة، ونفاذ نكاحها قبل الثانية، فبطل النكاح الموقوف للثانية من الأصل **(لامتناع)** نكاح **(الأمة على الحرة)** وقد يناقش بأن امتناع نكاح الأمة على الحرة إنما هو الابتداء لا في البقاء، كيف ولو تزوج أمتين بعقد واحد ثم أعتقت إحداهما لا يبطل نكاح الأخرى، وفي الابتداءان اعتبر حال الإنشاء والتوقف، ففي تلك الحال كلتاهما أمتان، وإن اعتبر حال النفاذ ففيها كلتاهما حرتان، فلا وجه للفساد ولك أن تقول إن النكاح حقيقة هو النافذ، فإن الموقوف في عرضة أن يكون نكاحاً كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجه دون وجه، فإذا عتقت الأولى نفذ نكاحها وهي حرة، فلم تبق الأخرى محلاً لإنشاء النكاح، بل لحقت بالمحرمات ما دامت أمة، وهذه الحرة تحته، فبطل العقد الموقوف، فلا ينفذ بلحوق الحرية لأن ما بطل لا يعود، ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عن الإنكاح من غير إذن الزوج والتوقف على إجازته، فإن نكاح الأولى أيضاً موقوف، وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل، ويقال: يبطل نكاح الثانية إن أجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الأولى، وإلاّ لا، ويظهر من التيسير التزامه، فإنه قال إذا لم يتم بهذا الإعتاق نكاح الأولى وبقي موقوفاً على إجازتها أو إجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالتزام فإنه قال الإمام فخر الإسلام في بيان صورة هذه المسألة ناقلاً عن الجامع: زوّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما بغير إذن الزوج اهـ. وقال في «الكشف» ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين أو متصلتين بطل نكاح الثانية، ويبقى نكاح الأولى موقوفاً على إجازة الزوج، ولا تتضح هذه المسألة حق الاتضاح إلاّ إذا فهمت ما نقص عليك من أن نكاح الحرة ولو موقوفاً يخرج الأمة عن محلية إنشاء النكاح، بل صارت من قبيل المحرمات، لكن إلى حين، وما ليس بمحل لإنشاء العقد ليس محلاً للإجازة والنفاذ، لأن لها أسوة بالإنشاء، إذ بها يتحقق ما لأجله شرع النكاح، هذا غاية الكلام فتأمل فيه **(و)** أورد نقضاً **(ثانياً قوله: أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي)** من قبل الزوج **(أختين في عقدين)** ولو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن أصله **(منه)** أي من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لا اثنين معاً، لئلا يصير جامعاً بين الأختين، وإنما ترد هذه الصورة نقضاً **(حيث يبطل نكاحهما، كما لو قال: أجزت نكاحهما)** فإذن علم أنه للمقارنة، وإلاّ صح نكاح الأولى دون الثانية **(والجواب)** أن هذا ليس لأن مدلول الواو المعية بل **(أن الكلام موقوف على آخره، فإن وجد)** في آخره **(مغير)** للأول **(من صحة إلى فسادٍ مثلاً، ولو)** كان مغيراً **(بالضم عمل)** بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد **(وإلاّ)** يكن مغير **(ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر)** في مسألة الطلاق، وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الأولى من صحة إلى فساد، فيتوقف أول الكلام على آخره، ويثبت حكمهما معاً، فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا، لا لأجل دلالة الواو على المقارنة **(أقول)**: إذا قررنا هكذا **(فاندفع ما في «التحرير» أن المفسد الضم الدفعي كزوجتهما أو أجزتهما)** ولم يوجد ههنا **(لا الضم المرتب لفظاً)** وإن وجد **(لأنه فرع التوقف)** أي لأن الفساد

فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد، ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم، لأنه فرع توقف الأول على الآخر، وههنا توقف، لأن الآخر إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير، وههنا بالضم يتغير، لأنه يصير جمعاً، وفي «الحاشية» أن هذه العبارة أي لأنه فرع التوقف، كما أنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع، وقد شرحنا هذا، ثم هذا غير واف: فإنه يمنع التوقف، لأن الآخر غير مغير أصلاً، فإن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة، إذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الأولى، ولا يندفع هذا، فإنه بضم الأخيرة إلى الأولى لا يصير جامعاً بينهما حتى يلزم التغيير، ولو بعد الضم فتدبر. ثم ههنا وجه آخر من الإيراد هو: أن التغيير نوعان: تغيير لدلالة اللفظ، كتغيير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغيير لحكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله، بأن يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخيرة مستفاداً معها، لكن لا يصح شرعاً، أي لا يفيد حكمه المسبب، فتوقف أوّل الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول مسلم وواضح، بل من ضرورات العربية، وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه، ففي محل المنع لا بد لذلك من دليل ولم يظهر إلى الآن، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. قائلو الترتيب **(قالوا أوّلاً: قال)** الله **(تعالى:** ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم أنه للترتيب **(قلنا)** لا نسلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة **(بل فهم من قوله ﷺ)** وآله وأصحابه: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فهذا الأمر هدانا إلى وجوب الترتيب، ثم إن الأمر جلي لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فإذن الأصلح التمسك بما قد وقع في حديث الأعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٥٨] مع أن الترتيب بينهما واجب، وفهم من الواو كيف **(و)** قد **(قال عليه)** وآله وأصحابه **(الصلاة والسلام ابدؤوا بما بدأ الله به قلنا: إنه)** مفيد **(لنا لا)** أنه **(علينا)** وإنما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الأمر كذلك بل فهم من الحديث، ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه إلى السنة **(على أنه)** لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف و **(لا ترتيب في الشعائر)** فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب عليه **(و)** قالوا **(ثالثاً: أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله)** عندما خطب ومن يعصهما، وعاتبه عليه وقال بئس الخطيب أنت، فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الإتيان بصيغة التثنية، والأمر بإيثار الواو العاطف **(قلنا)** لا نسلم أن العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف **(وفي الإفراد تعظيم وتهويل)** فلذا أمره به **(قيل ويدل عليه)** أي على أن الأمر بالإفراد للتعظيم لا للترتيب **(أن معصيتهما لا ترتيب فيها)** فإن معصية الرسول هو بعينه معصية الله، فلا وجه للترتيب **(أقول يجوز التقدم عقلاً)** بين معصية الله ورسوله **(فافهم)** وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصوّر اللهم إلاّ باعتبار أن معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لأجل كونها معصية الله فافهم **(و)** قالوا: **(رابعاً: إنكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج)** في القرآن **(بقوله)** تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٩٦] فقد فهموا الترتيب مع الواو **(قلنا)** لم

يكن إنكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة، بل (**ذلك لأن الواو للأعم**) من تقديم العمرة أو تقديم الحج أي الجمع المطلق (**فالتعيين**) أي تعيين تقديم العمرة (**تحكم**) هذا.

(**وههنا فوائد**) الفائدة (**الأولى: العطف على القريب أولى**) من العطف على البعيد (**فعلقت الحرية بالدخول في قوله: إن دخلت فأنت طالق وعبدي حر**) إذ الجزاء أقرب، فالعطف عليه أولى، فلا يصار عنه إلى البعيد، فيتعلق الحرية أيضاً بالدخول (**إلاّ لصارف**) عن القريب إلى البعيد فحينئذٍ يعطف عليه (**نحو: وضرّتك طالق**) فإن إظهار الخبر قرينة، على أنه لم يقصد العطف على الجزاء وإلاّ لكفى: وضرتك (**ومنه**: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]) فإنه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لأجل صارف تعدد المخاطبين (**لأن الخطاب في المعطوف عليه**)، لو عطف على القريب (**وهو فاجلدوا ولا تقبلوا للأئمة**) بدليل صيغة الجمع (**دون المعطوف**) فإن الخطاب فيه للنبي ﷺ، وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه، وإن جاز إذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب، لكنه لا شك في عدم أولويته، وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما إذا يعطف عليه يتحد المخاطب، فإيراد صاحب التلويح بأن اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء إذا كان الخطاب في أحدهما بالحرف طائح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر.

الفائدة (**الثانية: في عطف المفرد**) على المفرد (**انتسب الثاني**) المعطوف (**بعين ما انتسب إليه الأول**) المعطوف عليه (**إن أمكن**) هذا الانتساب، لأنه أصل في العطف، فلا يترك إلاّ لصارف (**ففي**) قوله: (**إن دخلت**) الدار (**فطالق وطالق، تعلق بالدخول**) المذكور في الشرط (**بعينه لا بمثله**) المقدر (**كقولهما: فلا يتعدد الشرط ولا اليمين**) خلافاً لهما، فإن قال أحد: كلما حلفت فامرأتي طالق، فقال هذه الكلمة، تطلق واحدة لأن اليمين واحد وعندهما ثنتان، لأنه وجد اليمينان وقال في الحاشية: إن كان اليمين واحداً وقع طلاق واحد، وإن تعدد يقع طلاقان، وهكذا يشير إليه بعض المعتبرات أيضاً ولا يظهر له وجه؛ وقد يوجه بأنه إذا كان الشرط واحداً تعلق الثاني بواسطة الأول بعد تعلقه فيقع كذلك، ولا محل للثانية بعد وقوع الأولى، بخلاف ما إذا تعدد الشرط، فإن لكل تعلقاً بالشرط استقلالاً فلا وساطة فيقعان معاً عند وجود الشرط، والحق أن هذا غير وافٍ، فإن تعلق الثاني وإن كان بوساطة الأول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر، وأيضاً في صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتيب، لأن الأول تعلق أولاً في زمان التكلم به، والثاني بعده بل التقدير ليس إلاّ لأجل العطف، فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة، فإن كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة التعدد: إلاّ واحدة، والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا، وإنما كانا أوردا نظيراً، ففهم منه أنهما قائلان بتعدد الشرط المذكور، والتفريع سابقاً ليس في موضعه، ومن فرع فإنما فرع على سبيل التقدير، يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في «التحرير» (**وفيما لا يمكن**) الانتساب بعين ما انتسب إليه، هذا الأول (**يقدّر المثل**) وينسب له (**نحو: جاءني زيد وعمرو**) لا يمكن فيه إسناد المجيء الأول بعينه إلى الثاني (**فإن**

مجيء زيد غير مجيء عمرو، وإلاّ) أي وإن لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو **(لزم قيام عرض بمحلين، وفيه نظر ظاهر، لأن المجيء المطلق يصح انتسابه إلى متعدد)** بأن يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه **(أقول)** ليس المجيء المسند مطلقاً بل **(اعتبار النسبة إلى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل)** كما هو التحقيق **(يفيد شخصية المجيء)** فيلزم قيام المجيء المنسوب إلى زيد بعينه لعمرو **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ، لأن النسبة المعتبرة في الفعل ليس إلى فاعل مخصوص بعينه، بل مخصوص، أيّ مخصوص، كان واحداً أو كثيراً على سبيل الوضع العام، ألا ترى أنه يصح إسناده إلى التثنية والجمع، فكذا يصح إسناده إلى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فإنه ظاهر جيداً.

فرع

(إذا قال لفلان عليَّ ألف، ولفلان فلكل) واحد **(منهما خمسمائة)** ويشتركان في الألف، لأن التشريك هو الأصل **(بخلاف)** قوله: **(هذه طالق ثلاثاً وهذه، إذ طلقتا)** أي كل منهما **(ثلاثاً لا اثنتين)** وكان الظاهر هذا، لأن بانقسام الثلاث عليهما تطلق كل طلقة ونصفاً، ويكمل النصف فيصير ثنتين، لكن لا يشتركان **(لظهور القصد إلى إيقاع الثلاث)** لأن التنصيص على العدد، والتقديم على المعطوف يدلّ على كمال الوحشة، وقصد الإبانة **(وفيه ما فيه)** فإن التنصيص والتقديم، كما أنه قرينة إرادة الثلاث، كذلك العطف قرينة الاشتراك، بل هذه القرينة أرجح، لأنّه الأصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارفاً آخر عن التشريك، فإن مقتضاه إصابة كل طلقة ونصفاً، وغير خفي على المنصف أن هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال أحد وإن كان يكمل شرعاً اللهم إلاّ عند اللعب والهزل أو على الندرة، فعلم أنه ما قصد التشريك، بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء.

الفائدة **(الثالثة)** نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك **(يقتضي الاشتراك في الحكم، فلا زكاة في مال الصبي، لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾** [البقرة: ٤٣ ـ ٨٣ ـ ١١٠] [النساء: ٧٧] [النور: ٥٦] [المزمل: ٢٠]**)** والأول مخصوص بالبالغ، فكذا الثاني **(قلنا)**: نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي، لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد، فإن تخصيص الأول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال: **(خص الأول بالعقل لأنها بدنية)** والصبي ضعيف البدن، ففي الإيجاب عليه حرج عظيم **(بخلاف الزكاة فإنها مالية تتأدى بالنائب)** فلا حرج في إيجابها عليه **(فلا يلزم)** فيه التخصيص فتدبر فإن قلت: وحينئذٍ يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه، وقد أبيتم من قبل، قلت: لا بأس في الجمل المستقلة، وإنما الكراهية عنه فيما له محل من الإعراب كلا تقبلوا وأولئك فافهم.

الفائدة **(الرابعة: واو الحال مستعارة عن)** واو **(العطف)** لأنه لو كان حقيقة في الحالية أيضاً لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل **(وهو)** أي العطف **(أكثر)** من الحال **(فإن أمكنا نحو أنت طالق وأنت مريضة، وجب العطف قضاء)** لأنه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به

الزوج فلا يسمعه القاضي، وأما ديانة فإن نوى الحال فهو كما نوى لأنه محتمل لفظه **(وإن تعذر)** العطف **(نحو: أدّ) إليَّ ألفاً (وأنت حر لكمال الانقطاع)** فإن الأولى إنشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجيء، أو إنشائية غير طلبية فيتعذر العطف **(فللحال)** أي فتتعين للحال فلا يعتق ما لم يؤد الألف، لأن الأصل في الحال مقارنة العامل، فيجب أن يقارن العتق الأداء، واعترض عليه بأن الحال ربما يوجد ويبقى إلى زمان العامل، فحينئذٍ لأحد أن يقول: يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى إلى زمان الأداء، والأمر بالأداء قرينة عليه، فإنه للبحث على الأداء والمأمور بالأداء لا يصلح إلاّ الحر، ولأجل دفع هذا قال البعض إنه حال على القلب، أي أنت حر وأنت مؤد للألف، فتقيد الحرية بالأداء، وإليه أشار بقوله: **(على القلب)**. لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة، والقرينة القصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالأداء عرفاً، فلا بد من القول بالقلب، وقال بعضهم: لا قلب ههنا بل المعنى: وأنت مقدر الحرية، فيجب الأداء سابقاً، أو نقول إن مقارنة الأداء والحرية ضرورية ظاهرة من هذا الكلام، وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف يوجبها فيجب انتفاؤها، فلا يقع العتق قبل الأداء، وهذا أشبه وإليه أشار بقوله **(أو على الأصل)**.

(فرع: طلقني ولك ألف) الواو فيه **(عندهما للحال)** فيجب الألف عند تطليق الزوج **(للتفاهم في الخلع)** أي أمثال هذه التركيبات، إنما يفهم منها المعاوضة، وإذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع **(وعنده للعطف)** وقوله: ولك ألف **(عدة)** فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج، بل عليها في الديانة، أن تفي وعدها، وإنما حمل على العطف **(تقديماً للحقيقة)** على المجاز، وإن كان متعارفاً، والحالية إنما تتعين عند ضرورة المعاوضة **(والمعاوضة غير لازمة)** فإن الطلاق لا يجب فيه العوض **(بخلاف الإجارة)** فإن المعاوضة فيها لازمة فتتعين فيها الحالية **(نحو: احمله ولك درهم)** هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل: وفيه قد حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف، والانقطاع ههنا أيضاً متحقق، لأن طلقني، جملة إنشائية طلبية، ولك ألف خبرية، كما كان في العتاق، والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا.

مسألة

(الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخ يعدّ في العرف مهلة وتراخياً **(ولو)** كان الترتيب **(في الذكر ومنه)** أي من الترتيب في الذكر **(عطف المفصل على المجمل)** نحو قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦] **(وهو)** أي التعقيب **(في كل شيء بحسبه، كتزوّج فولد له)** فيصح اعتبار التعقيب، وإنّ كانت المدة بينهما قريبة من السنة، لأنه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا، فلا يعدّ هذا التراخي تراخياً عرفاً وإذا كانت للتعقيب **(فدخلت في الأجزية والمعلولات)** فإنها تكون عقيب الشرط والعلة **(وكثيراً ما تدخل العلل)**. قيل: إذا كانت تقوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر، وقيل: لأن المعلولات

غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل، وفيه شيء، فإن دخول الفاء عليها ليس لإفادة تراخي العلل عنها في العقل، بل لإفادة عليتها، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: الأولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل **(ومنه)** أي مما فيه الفاء داخلة على العلل. نحو: **(أدِّ فأنت حر)** أي لأنك حر **(وانزل فأنت آمن)** أي لأنّك آمن **(فيثبت به العتق والأمان في الحال)** وهذا لأن المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضاً موجودة **(واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة)** نحو: إن دخلت الدار فطالق فطالق فطالق لغير الممسوسة **(فقيل: كالواو فعلى الخلاف كما مر)** فعنده تقع واحدة، وعندهما ثلاثاً **(والأصح الاتفاق)** بين أئمتنا الثلاثة؛ **(على)** وقوع **(الواحدة)** فإن الفاء توجب الترتيب في المعلق، فيجب أن تنزل مرتبات متراخياً بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو، إذ لم يكن هناك ترتيب في المعلقات **(ويستعار)** الفاء **(للواو)** لوجود العلاقة بينهما **(في نحو: له عليَّ درهم فدرهم، فيلزم اثنان)** معاً **(إذ لا ترتيب في الأعيان)** فلا يصح معنى الفاء **(وقيل)** لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً **(بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه)** وهذا القدر من الترتيب كافٍ لصحة الفاء.

(فرع: يتضمن القبول) أي قبول البيع **(قوله: فهو حر في جواب بعتكه بألف)** لأن الفاء للتعقيب، فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده، فكأنه قال قبلت البيع فهو حر، فيجب الألف ويعتق **(لا هو حر)** أي لا يتضمن القبول هو حر **(بل هو رد للإيجاب)** لأنه إخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقرير فيه للعقد، فكأنه قال: كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع **(وضمن الخياط ثوباً قال له مالكه: أيكفيني قميصاً؟ قال:)** هذا الخياط **(نعم: قال)** المالك **(فاقطعه، فلم يكفه)** بعد القطع، وإنما ضمن لأن إذن المالك إنما كان بالقطع مقيد بالكفاية لأن كلمة الفاء للتعقيب، فكأنه قال: إذا كان يكفيني قميصاً فاقطعه، فلم يتناول إجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون إذن المالك فيضمن **(لا في اقطعه)** أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لأنه إجازة مطلقة.

مسألة

(مسألة ثم للتراخي) في الحكم مع مهلة **(وجاء)** ثم **(لبيان المنزلة)** كما يقال: صلى الله على محمد، ثم أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم **(وشاع في الانتقال من مطلب إلى مطلب، قالوا: يقع الثلاث في الحال معاً في المدخول بها في)** قوله **(أنت طالق ثم)** طالق **(ثم)** طالق **(لأن حكم الإنشاء لا يتأخر عنه)** فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الإنشاء المنجز هذا خلف، فبطل المهلة **(واعتبر أبو حنيفة رضي الله عنه التراخي في التكلم)** في كلمة ثم فكأنه تكلم بالمعطوف عليه أولاً ثم سكت ثم تكلم بما بعد ثم وهكذا **(إذا علق بالشرط مقدماً)** كان المعلق **(أو مؤخراً فلم يتعلق به)** أي بالشرط **(حقيقة إلاّ الملاصق به)** فإذا قال لغير المدخولة: إن دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق، يتعلق الأول بالشرط ويقع الثاني حالاً ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الأول حالاً ويلغو الأخيران وإن قال للمدخولة يقع

الأول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط، ويتعلق الأول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط، وهذا لأنه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط إلاّ الملاصق، فكذا ههنا، إلاّ أن غير الممسوسة لا تصلح إلاّ لوقوع الواحدة، وما بعدها يلغو، ففي تقديم الشرط تعلق الأول، والتعلق لا يبطل محلية التنجيز، فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الأول معلقاً، حتى لو تزوج ثانياً ووجد الشرط وقع، وفي تأخير الشرط يقع الأول وبه فات المحل فيلغو الثاني المنجز والثالث المعلق، هذا في غير الممسوسة وفيها ظاهر **(و)** هما **(علقا به فيهما)** أي في الممسوسة وغيرها **(فيقع عند)** وجود **(الشرط في غير المدخولة، واحدة للترتيب)** في الوقوع، وبالأول فات المحل **(و)** يقع **(فيها)** أي المدخولة **(الكل مرتباً)** لصلوح المحل إياها، قال المصنف: **(وهو)** أي قولهما **(الأشبه)** وشيد أركانه «مطلع الأسرار الإلهية» في «شرح المنار» بأن التراخي في التكلم إن كان، فإما أن يكون مفاد كلمة «ثم» وهو بديهي البطلان فإنه لا دلالة له إلاّ على التراخي، إما أنه في التكلم فلا يفهم، وإما أن يكون لازماً له لزوماً خارجياً، وهو أيضاً باطل، لأن الوصل موجود بالضرورة، وإما أن يكون لازماً ذهنياً عرفياً أو عقلياً، فذلك أيضاً باطل، فإنا نسمع بالألسنة كلمة «ثم» ونفهم مدلوله، ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلاً، وإما أن يكون لازماً شرعياً جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل، ورتب عليه أحكام التراخي، فلا بد من إبانته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا: ووجه بعضهم قول الإمام بأنه إنما أهدر الاتصال التكلمي قولاً بكمال التراخي. وهذا غير وافٍ فإن هذا النحو من الكمال أي جعل الموجود الثابت هدراً لا يساعده العرف في كلمة «ثم» ووجه صدر الشريعة بأنه إنما قال ذلك لئلا يتراخى حكم الإنشاء عنه، والأصل عدم التراخي، وهذا أيضاً غير واف، لأن كلمة «ثم» مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعاً، وحاكم بعضهم بأنه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بإبداء المانع، وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم، لأنه لو تراخى الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة، وهو التكلم، قال «مطلع الأسرار الإلهية» رحمه الله في بعض كتبه إنه إن سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضاً، فإنا لا نسلم أن الإنشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه، فأنت طالق، إذ معناه طالق في الحال، صار سبباً لوقوع الطلاق في الحال، وإذا زيد عند الدخول صار علة للوقوع عنده، فيجوز أن يكون إذا زيد كلمة، ثم يكون سبباً للوقوع متراخياً عن الأول، على أنّا نقول فيه مثل ما يقول مانعو التخصيص في العلة عند تخلف الحكم، لمانع أن العلة منتفية، لأنه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الإنشاء فقط ليس علة، بل هو مع عدم المانع، وههنا كلمة ثم مانعة، ثم لي سؤال آخر هو أنه: لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة، وأنتم لا تقولون به، بل أبطلتم التراخي والمهلة سابقاً فيما نجز فيه لئلا يلزم التراخي عن السبب، فأي حاجة إلى اعتبار التراخي في التكلم، فإنه لا يلزم تراخي حكم الإنشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذٍ فاعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي في الإنشاء له بعد القول ببطلان التراخي

لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره، فضلاً عن التصديق به، هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخي بأصله؟ وقيل في توجيه تقوية كلام الإمام أن اعتبار التراخي مشكل للمفتي في الحكم، فإنه لا حد له، بخلاف التراخي في التكلم، فإنه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره، وهذا أيضاً غير واف فإنه مشترك بينهما إذ يجوز أن يعتبر في الحكم أيضاً أقل ما يعد في العرف تراخياً، ثم إنه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الإنشاءات فلا تعسر على المفتي أصلاً هذا.

مسألة

(**بل في المفرد للإضراب**) أي الإعراض (**فبعد الأمر والإثبات**) يكون بل (**لإثبات الحكم لما بعد، وجعل الأول**) المعطوف عليه (**كالمسكوت عنه**) لا كما زعم في بعض الكتب أنه يجعل الأول باطل الحكم، فإنه مخالف للاستعمال وصرائح الثقات (**ومنه**) أي من بل التي للإضراب (**بل الترقي**) فكأنه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الأولوية للثاني (**و**) بل (**مع لا، قيل نص على النفي**) عن الأول (**و**) بل (**بعد النهي والنفي لإثبات الضد**) لما بعده (**مع تقرير الأول**) في كونه منفياً أو منهياً (**وقيل**) هو (**كالإثبات**) في كونه لإثبات نفي الحكم عما بعده مع جعل الأول مسكوتاً (**ورد بأنه مخالف للعرف**) فإنه شاهد بالأول (**و**) بل (**في الجملة**) يكون (**للإبطال**) أي لإبطال الجملة الأولى، وتقرير ما بعدها (**قال**) الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] ويكون في الجملة (**للانتقال**) من غرض الجملة الأولى (**في غرض آخر**) فهو للإعراض عن الغرض الأول (**قال**) (**الله تعالى**: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾﴾ [الأعلى: ١٦] (**وما قيل**) بل هذه (**ليست بعاطفة**) بل ابتدائية، وذهب إليه ابن هشام من النحاة، واختاره في التحرير (**فممنوع**) لا بد من إقامة دليل عليه (**بل**) قام الدليل على خلافه، لأنه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء، و(**عدم الاشتراك خير**) كما مر، بل هو حقيقة في الإعراض وهو متنوع، تارة يكون بجعل الأوّل مسكوتاً أو مقرّراً، وتارة بإبطلال الأول نفسه أو غرضه هذا.

(**فرع: قال**) الإمام (**زفر: يلزم ثلاثة في**) قوله (**له**) عليّ (**درهم بل درهمان**) لكن (**لا لأنه**) أي بل درهمان (**إبطال**) للأول، وليس في وسعه إبطال الإقرار فيلزم الثاني مع الأول، فلزم ثلاثة دراهم (**كما قيل**) فإن هذا غير صحيح، لأن بل في المفرد لا يكون للإبطال (**بل لأن الإعراض عن الإقرار رد**) ورجوع غير صحيح، وههنا يريد المقر أن يضرب بكلمة بل، ويجعل الإقرار بدرهم بمنزلة المسكوت، وليس هذا في سعته، فيلزم إقرار الدرهمين مع الأول، فيلزم ثلاثة (**وليس**) هذا (**كالاستثناء**) فإنه إذا قال له: عليّ ثلاثة إلاّ واحداً يلزمه اثنان (**لأنه تكلم بالباقي**) بعد الاستثناء، فكأنه لم يتكلم إلاّ بإقرار اثنين (**وهذا**) أي بل درهمان (**إضراب بعد التكلم قلنا**) مسلم أنه إضراب لكن المتعارف في أسماء العدد الإضراب عن صفة الانفراد، فالحاصل ليس درهماً منفرداً بل درهمان، فيقر بالزائد، و(**في الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل**) بهذا الإضراب (**الإقرار**) فيصح، وربما يورد ههنا أن الإضراب عن الانفراد فرع انفهامه

من التعدد وحينئذٍ يلزم القول بمفهوم العدد، وقد نهينا عنه، والجواب: أن الانفراد قد يكون بأن يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم، فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالإقرار، ويجعل معه غيره مذكوراً مقراً به، وقد يجاب بأن ما نهينا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن، والإضراب ههنا قرينةٍ لانفهام المفهوم فتدبر **(وقياسه)** أي قياس زفر **(على الإنشاء نحو طالق واحدة بل ثنتين، حيث يقع ثلاث)** لأن الإضراب عن الواحد لا يصح قياس **(مع الفارق، لأن الإقرار إخبار على الأصح)** فلا يثبت شيئاً **(فلا تفريع)** فيه **(على اللفظ)** ليحكم فله أن يعرض عن خبر، كأن أخبر به ويخبر بدله بخبر آخر بخلاف الإنشاء إذ به يثبت الحكم، وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه، ولقائل أن يقول الإنشاء والإقرار سواء: لأنه لا يخلو. إما أن يكون الإضراب في الإقرار عن مجرد الانفراد، والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد، بل معه غيره، فكذا في الإنشاء يجوز أن يكون الإعراض عن صفة الانفراد، والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط، بل معه واحد آخر فهي طالقة ثنتين. وإما أن يكون الإعراض عن نفس الإقرار بالدرهم، فينبغي أن لا يصح الإعراض عنه، لأنه رجوع، وذا لا يسمع، لأنه تعلق به حق الغير، كما أن الرجوع في الإنشاء لا يجوز إذ ليس في يده، فإذن لا فرق بينهما، وجوابه وبالله التوفيق أنه إعراض عن الواحدة بصفة الوحدة، وإثبات لها مع غيرها بخبر آخر، وهو بل ثنتان، وهذا في سعته، لأنه إنما لا يصح الرجوع في الإقرار لما أنه ظهر منه حق الغير، وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً بل يؤكده لأنه إنما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة، وهذا بخلاف الإنشاء، لأنه إذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة، لأن الإنشاء لا يتأخر الحكم عنه، وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلاً ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبته بكلام آخر بصفة أخرى، لأن الواقع لا يرتفع فإذا أراد بذلك الإعراض عن الأول والإيقاع بكلام آخر لم يبطل ما أعرض عنه لوجود علته، ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلزم موجبهما وبطل الإعراض بهذا الوجه شرعاً، لا أنه لا تصح الإرادة من الكلام لغة، هذا والله أعلم بأحكامه.

(فرع) آخر إذا **(قال لغير الممسوسة، إن دخلت فطالق واحدة، بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث)** لأنه لما جاء بكلمة، بل فقد أراد إبطال تعلق الأولى الواحدة بالشرط والإعراض عنها وإقامة الأخريين مقامها بدلها **(لأن بل لإبطال حكم الأول وإقامة الثاني مقامه)** في تعلقه بما تعلق به الأول وهذا لأن الإعراض في الإنشاءات إبطال **(وإبطال الأول ليس في وسعه)** فإن حكم الإنشاء تنجيزاً أو تعليقاً لا يرتفع **(فارتبط ولم يبطل)** بإبطاله وكان في وسعه إقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالأول **(فصار كالحلف بيمينين)** والشرط فيهما واحد إذ الجزاءان ارتبطا به من غير ترتيب، فإذا وجد الشرط وقع الجزاءان الواحدة والثنتان فيقع الثلاث، وهذا تنظير وتشبيه، وليس المقصود أن الشرط مقدر في بل ثنتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذة صاحب التلويح أن التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه

وهذا **(بخلاف العطف بالواو)** كما إذا قال: إن دخلت فطالق واحدة وثنتين فعند الإمام تقع الواحدة، لأن في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه، فيكون تعلقه بعد تعلق الأول كما مر، ولا يكون قائماً مقام الأول **(فتدبر)** ثم لي ههنا كلام هو أنه: قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره إن كان هناك مغير، كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الأول مع الآخر كلاماً واحداً، فيعمل بمجموع الكلام، ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله، فيتوقف أول الكلام على آخره، وأيضاً أنه غير مستقل، فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه، وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلان، ولا رجال في الدار بل رجلان، قوله: بل رجلان مخصص، والمخصوص يتوقف على المخصص، وإلاّ يلزم المنافاة في الإخبار بشيءٍ ثم الإضراب إلى إخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون، وإذا ثبت أن الأول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يفيد قوله: طالق واحدة حتى ينضم إليه بل ثنتان، وكذا لا يرتبط بقوله إن دخلت بل إذا انضم إليه بل ثنتان، فحينئذٍ يصح إعراضه عن الواحدة وإيقاع الثنتين بدلها منجزاً كما في الفرع الأول ومعلقاً كما في الثاني، فإن له أن يرجع عما لم يوقعه ولم يعلقه، بل نقول إن لإيقاع الثنتين وتعليقهما عبارتين أطول وأقصر، فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئاً أوّلاً ثم يضرب عنه ويذكر المقصود، ثم ينسب إليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه، وهذا هو التغيير ببل، فليس ههنا إسناد إلى الأول، بل إنما جيء به ليضرب منه إلى المسند إليه، فلا يقع ولا يتعلق إلاّ ما بعد بل، فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشىء عن السابق وشرطه) أي شرط استعمال لكن **(الاختلاف كيفا)** أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالإيجاب والسلب **(ولو)** كان الاختلاف **(معنى و)** جاء لكن **(للتأكيد)** أيضاً **(في نحو: لو جاء لأكرمته لكنه لم يجىء، وإذا ولى)** لكن **(الخفيفة جملة فحرف ابتداء)** وحينئذٍ لا يكون للاستدراك المفسر **(أو)** إذا ولى **(مفرداً، فعاطفة وشرط العطف الاتساق)** أي عدم كون محلي النفي والإثبات متحدين **(وهو)** أي العطف **(الأصل، فيحمل عليه، ما أمكن فصح)** قول المقر له **(لا لكن غصب في جواب)** إقرار **(المقر له عليّ مائة قرضاً)** ولا يكون قول المقر له رداً للإقرار بل إنكاراً للسبب الذي بينه، وهو القرض، وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب، ولو لم يكن هناك استدراك بلكن فالظاهر الرد، فالاستدراك بيان تغيير، فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولاً **(بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة)** صورته: تزوّج فضوليّ أمة رجل بمائة من غير إذن المولى فبلغه **(فقال: لا أجيز النكاح)** بمائة **(لكن بمائتين)** كما في أصول الإمام فخر الإسلام والبديع **(فيحمل)** قوله: لكن بمائتين **(على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهره مائتان)** وهذا لأن الكلام غير متسق لو جعل معطوفاً إذ بانتفاء الإجازة قد بطل الأول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة، قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد: لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردي الإيجاب

والسلب لانتفاء أصل النكاح بنفيه: ثم ابتدائه بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف لا أجيزه بمائة لكن بمائتين، فإن الاستدراك في قدر المهر لا أصل النكاح، وهذا مناف لكلام الإمام فخر الإسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة، فلا بد من تصحيح النقل عمن يعارض نقله نقل هؤلاء الأخيار، ثم إن الفرق أيضاً غير وافٍ، لأن اللام ههنا يكون حينئذٍ للعهد، إذ هو السابق في الاعتبار، فالمعنى لا أجيز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم يرد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر أي لا أجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين، ويؤيده أن مناط الحكم المقيد إنما يكون القيد فإن كان نفياً فالمقصود نفي القيد، لا أصل الحكم وكذا في الإثبات فحينئذٍ المقصود بنفي الإجازة هو القيد، فمورد الإيجاب والنفي اختلفا، والجواب: أن المقصود بالإجازة وعدمها إنما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي، وهو النكاح المقيد بمهر مائة، فبانتفاء الإجازة قد بطل هذا الموقوف، وإن كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فإنما يكون مقصوداً في ضمن نفي المقيد، لا أن المقيد ثابت والقيد منتف، وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر إذ لا بد له من حجة، وظاهر أن ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد، وقد بطل، فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف، ولو قيل: إن مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلتزمه الزوج إلاّ أن يقال المقصود الإجازة تعليقاً أي لكن أجيز هذا النكاح مقيد بمهر مائتين إن قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة أن الموقوف كان هو المقيد، وقد ارتفع بانتفاء الإجازة، فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى تلحقه الإجازة، فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر، هذا والله أعلم بأحكامه.

(فرع): إذا أقر رجل له عليّ ألف فقال المقر له: ما كان لي لكن لفلان، فحينئذٍ **(قول المقر له: ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد)** أي رد الإقرار **(ويحتمل التحويل)** لفلان عليه، فصار هذا الدين أولاً: للمقر له ثم صار لفلان بتحويله **(ولما كان)** التحويل **(تغييراً)** لظاهر الكلام **(يصح إذا كان)** قوله لكن لفلان **(موصولاً للتوقف)** أي لتوقف أول الكلام على آخره، وهذا مغير له فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً، لأن بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الإمام فخر الإسلام المسألة في العبد، وفيه قول المقر له: ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الأولى أن كلامه ظاهر في الرد، ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد أو الدين وإن اشتهر أنه عبدي أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان، فصار بعد قبول إقراره لنفسه إقراره لغيره، ولكن لفلان قرينة عليه، فإن كان موصولاً لا يكون رداً وإن كان مفصولاً يتم الرد، ولا يسمع قوله، لكن لفلان فتدبر.

مسألة

(أو لأحد الأمرين) أي لواحد من الأمرين **(فيعم في النفي دون الإثبات كالنكرة)** فإنه في المعنى مثلها فأعطي حكمها، فإن نفي المبهم لا يكون إلاّ بنفي جميع الافراد عرفاً، وإن جاز

عقلاً نفيه في ضمن النفي عن البعض، وما قيل إنه أي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه **(إلاّ بدليل)** صارف عن مقتضاها **(بخلاف الواو)** فإنه يعم في الإثبات دون النفي، لأنه للجمع والنفي سلبه، فيكون لسبب الاجتماع **(إلاّ بقرينة)** صارفة عن مقتضاه، قال «مطلع الأسرار الإلهية»، القياس يقتضي أن تكون الواو أيضاً عامة في النفي، لأنها لمطلق الجمع، فإذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه، كما في الإثبات، ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما إذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما إذا كان قرينة سلب الاجتماع، وإنما ذكره لأنه مضبوط دون غيره، لكن القوم ما قالوا بهذا، بل استمروا على أن الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع إلاّ لصارف، فلعلهم وجدوا الاستعمال كذلك، وبهذا اندفع ما في التلويح، و«التحرير» أن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم **(فقوله: لا أقرب ذي أو ذي)** مشيراً إلى زوجتيه **(إيلاءً منهما)** فأيتهما لم يقربها أربعة أشهر بانت، لأن أو في النفي يفيد التعميم **(وفي)** قوله: لا أقرب **(إحداكما)** يكون الإيلاء **(من إحداهما)** لأن إحداكما معرفة فلا تعم في النفي، ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أو في الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال: **(وليست)** أو **(في الخبر للشك أو التشكيك)** كما اشتهر **(لأن المتبادر)** من أو **(إفادة النسبة إلى أحدهما)** والتبادر دليل الحقيقة، فأو حقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك، فإنهما لا يتبادران **(وإنما ينتقل إليهما، لأن سبب الإبهام غالباً أحدهما)** فيقع المخاطب في شك، وإن كان مع علم المتكلم التعين علم أن إرادته التشكيك، وإلاّ فالشك فدلالته على الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه **(فيجوّز في أنه لأحدهما)** أي يقال بالمجاز إنه للشك أو التشكيك، ويراد أنه لأحدهما **(كما)** يجوّز في **(أنه للتخيير والإباحة في الإنشاء)** وليس كذلك، بل فيه أيضاً لأحدهما **(وإنما يعلم)** خصوص التخيير أو الإباحة **(بالأصل، فإن كان)** الأصل **(المنع فتخيير فلا يجمع)** لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجمع بالأصل وهو التخيير **(أو)** كان الأصل **(الإباحة، فيجوز الجمع)** بالأصل، فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾ [المائدة: ٣٣] وهو يقتضي أن يكون الإمام مخيراً في جميع قطع المارة، كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي وأبي ثور وداود الظاهري، ونقل في كتبنا عن مالك، وأنتم لا تقولون به، بل مذهبكم جزاؤهم القتل إن كانوا قتلوا، والصلب إن قتلوا، وأخذوا المال والقطع إن أخذوا المال فقط، والنفيَ أي الحبس الدائم إن خوّفوا من غير أخذ وقتل: بل أبو حنيفة الإمام رحمه الله يقول في القتل والأخذ يخير الإمام بين أن يصلب فقط، أو يقطع ويصلب، أو يقطع ويقتل. قال: **(وفي آية المحاربة يلزم)** من تخيير الإمام بين الأجزية **(مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ)** من الأجزية فإنه يجوز له حينئذٍ أن يصلب إن خوّف فقط **(وبالعكس)** أي مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الأجزية، كما إذا قتل

وأخذ يجوز للإمام أن ينفي أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع **(فقلنا بتوزيع الأجزية على الجنايات)** كما بينا **(لقوله تعالى:** ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]) وبمثله روى أبو يوسف الخبر أيضاً وشهدت به الآثار أيضاً، والإمام إنما خير في القتل والأخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية، وبقصة العرنيين، فإنهم قطعوا وقتلوا إلاّ أن المثلة المروية فيها نسخت **(واستعير)** أو **(للغاية والاستثناء في مثل لألزمنك أو تعطيني حقي)** أي إلى أن تعطيني أو إلاّ أن تعطيني حقي **(وقيل)** في أصول الإمام فخر الإسلام **(منه)** قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلنَّصۡرُ إِلَّا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ لِيَقۡطَعَ طَرَفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ﴿١٢٧﴾ لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [آل عمران: ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ ١٢٨] أي حتى يتوب عليهم، قال الشيخ ابن الهمام: تقليد الصاحب الكشاف وغيره أنه عطف على يكبتهم فيما قبل، وقوله جل وعلا: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨] اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه، وأذعنوا به زعماً منهم أنه أسلم من التكلف، وقال المصنف: والأول أقرب بحسب المعنى، ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشاف فإنه آية أخرى نزلت متفرقة عن الأولى وسيقت لغرض آخر فلا ارتباط. روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد: اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية، فنزلت هذه الآية الكريمة: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [آل عمران: ١٢٨] فتيب عليهم كلهم. وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم أحد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم» فأنزل الله: ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وبعضهم جعلوه معطوفاً على شيء اسم ليس، أي ليس لك من الأمر شيء أو توبتهم أو تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام، ولا يخفى ما فيه من التعسف.

(فرع اختلف في: هذا حر أو هذا وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فالمعنى هذا حر أو هذان ويحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا **(فقيل: وعليه زفر لا عتق إلاّ بالبيان كهذا أو هذان)** رجوعاً إلى الاحتمال الأول **(وقيل وعليه الجمهور)** وهو ظاهر الرواية **(يعتق الأخير ويتخير من الأولين، لأنه كأحدهما)** حر **(وهذا)** رجوعاً إلى الاحتمال الثاني، وينبغي أن يكون النزاع فيما لا نية له، وإلاّ فيحال على النية **(ورجح)** القول الثاني **(بأن التغير ههنا ضروري)** بتراخي حكم الإنشاء عنه **(وهي مندفعة بتوقف الأول على الثاني)** حتى يصير معه كلاماً واحداً مفيداً لحكم موقوف على خيار السيد **(فقط)** من دون توقفه على الثالث، والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم، وفيه شائبة من الخفاء، فإن كون التغير ضرورياً غير ظاهر، بل التغير وضعي، لأن وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لإيقاع الحكم في الواحد

المبهم، وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو والثالث معاً، وأيضاً لكلام في قدر الضرورة، فإنه لو كان معطوفاً على ما بعد أو لزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (**والترجيح بلزوم تقدير التثنية**) خبراً (**على**) الاحتمال (**الأول**) في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (**ليس بشيء فلا نسلم اللزوم**) ونقول: التقدير هكذا: هذا حر، أو هذا حر وهذا حر، وفيه أن فيه كثرة التقديرات، والقلة فيها أولى فتأمل (**ولا**) نسلم (**بطلان اللازم**) فإنه يجوز التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه. وهو شائع ذائع، بل إنما يجب اتحاد المادة فقط، وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه إن أمكن، وإلاّ يقدر المثل في عطف المفردات، وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة، وههنا من قبيل عطف المفردات، ولو تنزلنا قلنا: لا شك في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل.

مسألة

(**حتى للغاية ولو**) كانت (**باعتبار التكلم نحو: مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحاج حتى المشاة**) فإن موتهم ليس غاية بل في الوسط، وكذا قدوم المشاة ليس غاية لقدوم الحاج، لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون، واعتبر ابتداء الحكم من الأدون منتهياً إلى الأعلى كما في المثال الأول، أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (**واعتبار ذلك الاعتبار**) من المتكلم (**ليس بتكلف كما قيل**) في «التحرير» (**بل تحقيق للعرف**) فإن الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (**وتكون**) حتى (**جارة وعاطفة والشرط**) فيهما (**البعضية**) أي يكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها، لا أنه داخل في حكم ما قبلها، فإن فيه خلافاً في الجارة (**وابتدائية بعدها جملة**) مذكورة الطرفين كما عند البصرية أو أعم منها، ومما قدر أحدهما كما عند علماء الكوفة (**والشرط**) في الابتدائية (**أن يكون الخبر من جنس المتقدم**) إما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً له ولو عرفاً (**ومنه**) قول امرىء القيس:

سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

(**وصحح بالأوجه**) الثلاثة (**أكلت السمكة حتى رأسها**) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر، أي حتى رأسها مأكول وفيه خلاف البصريين (**وفي دخول ما بعدها فيما قبلها**) حال كونها (**جارة مذاهب**)، أولها الدخول مطلقاً، وهو مذهب ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو، وثانيها عدم الدخول مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور من أهل النحو و(**ثالثها إن كان جزءاً**) صالحاً لتناول الحكم (**دخل**) وإلا لا، وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر (**ورابعها لا دلالة**) على شيء من الدخول والخروج (**إلاّ بقرينة**) دالة على أحدهما، وهو منسوب إلى ثعلب، واختاره ابن مالك (**وليس**) هذا المذهب (**بأحد الأولين**) من الدخول وعدمه (**كما في التحرير، لأنهما من قسم الدال**) فالأول الدلالة على الدخول، والثاني الدلالة على الخروج، وهذا ليس بدلالة على شيء منهما، ثم حاصل المذهب الثالث إما الاشتراك

والجزئية، وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين، وذلك بعيد، فإنه خلاف الأصل من غير ضرورة ملجئة، وإما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما، فإما أن يكون الوضع لواحد منهما، فقد آل إلى أحد الأولين، أو لا يكون الوضع لواحد، فهو عين الرابع، وعبارة التحرير يمكن إرجاعها إلى أحد هذين الاحتمالين أيضاً والله أعلم **(والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية، واستعيرت)** أي حتى إذا لم تستقم الغاية **(للسببية)** أي سببية ما قبلها لما بعدها **(نحو: أسلمت حتى أدخل الجنة)** وفي «التحرير» سببية أحدهما للآخر، ومثل سببية الثاني للأول: ربحت حتى أتجرت، وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول في العربية، ولا تكفي الأمثلة الفرضية، إلاّ أن يقال: لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات، فكما يجوز سببية الأول يجوز عكسه، وأشار إلى بيان العلاقة بقوله: **(فإن السبب يظهر تمامه بالمسبب، فكأنه منتهى به)** فإنه به يظهر أيضاً تمام ذي المنتهى **(وهذا معنى ما في الكشف أن العلاقة)** بين السببية والغاية **(الاشتراك في انتهاء الحكم)** فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم **(كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة)** عنده **(لكان الغاية حقيقة)** فتستقيم الحقيقة، فلا يصح المجاز، وقد كان بصدد إثبات المجاز **(هذا خلف)** وإذا تعين مراد صاحب الكشف **(فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الإسلام)** فلا يطرد، نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، ربما يجاب أيضاً بأن علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الأفراد، وبعض أفراد المسبب يكون غاية، فلا يضر التخلف في المثال المذكور، ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقاً أيضاً فافهم **(وما اختاره)** في التلويح **(أنها مقصودية ما بعدها مما قبل)** وهو مشترك بين الغاية والسببية **(فمنقوض بحتى رأسها)** فإنه غير مقصود من أكل السمكة، وفيه أن اطراد العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب، فاطرادها في أفراد المستعار له أيضاً غير واجب **(والتخصيص بحدوث الإسلام أو إسلام الدنيا)** لاطراد الغاية في المثال المذكور **(كما في «التحرير»)** في دفع إيراد التلويح **(تكلف)** مستغنى عنه، كيف لا والحدوث آنيّ لا يصلح أن يقع مغيّاً بشيء، فلا يكون الدخول غاية له، وإسلام الدنيا منته بالموت، فلا يصلح الدخول غاية له فافهم **(وإن لم يصلح للغاية أو السببية فيجوّز للعطف لمطلق الترتيب)** الذي هو أعم مما كان مع التعاقب، أو التراخي، فإن قلت: ليس هذا معنى للفظ فإن حرفاً لم يوضع لمطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي، قلت: ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة، بل يكفي أن يكون مدلولاً التزامياً أو تضمنياً، بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلاً بإحدى الدلالات، ومن أنكر فليأت بالحجة، ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء **(ومن ههنا جوز الفقهاء تجوّزاً جاء زيد حتى عمرو)** أي بعده عمرو، ومخالفة النحاة في هذا وقولهم إنه لم يجيء في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين، فإنهم متقدمون في فحص اللغات، فلا يعارض قولهم، وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوّز فليس بشيء، فإن السماع وإن لم يكن شرطاً لكن يجب أن لا يظهر المنع كما في إطلاق الأب على الابن. وههنا يمنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النحاة.

(فرع. قال: إن لم آتك حتى أتغدى عندك فكذا) إذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية، وهو ظاهر، وكذا لا تصح السببية، فإن إتيانه لا يصلح سبباً للتغدي من نفسه، وهو لا يصلح جزاء للإتيان فتعذر السببية أيضاً فحمل على العطف لمجرد الترتيب. **(فيشترط للبر وجود الفعلين)** من الإتيان والتغدي **(ولو متراخياً)** إلى آخر العمر في غير الموقت، أو إلى آخر الوقت الذي قيد به في الموقت، فإن حتى لمجرد الترتيب **(إلاّ أن ينوي الاتصال)** فيجب حينئذٍ للبر الاتصال هذا، ويتأتى ممن جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال، نوى أو لم ينو، والله أعلم بأحكامه.

(مسائل حروف الجر)

(مسألة الباء للإلصاق) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء، كما أشار إليه بقوله: **(ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة)** وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشترك فيها بأوضاع فإنه خلاف الأصل، وليس الأمر أيضاً كما توهم البعض أن إطلاقها على الإلصاق حقيقة، وفيما وراءها من المعاني مجاز، كيف وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل إنما يستعمل فيها لأنها من أفراد الإلصاق وقد وضع لإفراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف، وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً، فإن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به، وهي وإن كانت أفراد الإلصاق، لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز، وله وجه آخر من الدفع، فإن إطلاق العام على الخاص من حيث إنه هو ليس مجازاً، فتأمل فيه. وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للإلصاق الكلي صارت اسماً لأن معاني الحروف روابط جزئية، فهي موضوعة للإلصاق الخاص، وفي الإلصاقات الأخر تكون مجازاً فافهم **(وباء المقابلة)** التي تدخل الأثمان **(أشبه بالاستعانة)** بل نوع منها **(فإن الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد)** وهي المبيعات، وربما يقال: إن المبيع كما يكون مقصوداً عند المشتري، كذلك الثمن يكون مقصوداً عند البائع، فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة، والحق غير خفي على ذي بصيرة، فإن المقصود إن الأثمان إنما وضعت لأن تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء، ولهذا تثبت على الذمة، وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض، وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها، وإذا أثبت أن الأثمان تكون مدخولة الباء **(فصح الاستبدال)** بالبيع ونحوه **(بالكرّ من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكرّ حنطة موصوفة)** فإنه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه **(والاستبدال فيه)** قبل القبض **(جائز دون العكس)** أي لا يجوز الاستبدال فيما إذا قال: اشتريت كراً من حنطة موصوفة بهذا العبد **(لأنه سلم حينئذٍ)** لكون الكر الذي في الذمة مبيعاً لتعلق الشراء به، وهذا العبد ثمناً لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الأجل وغيره **(ولا بد فيه من القبض)** أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض، هذا: وقرر في «التحرير» هذه الفريعة على أن الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمناً، وكان أورد عليه أن هذه الباء باء البدلية، ولا نسلم كونها باء الاستعانة، وقررها المصنف،

بحيث اندفع هذا السؤال **(وقول الشافعية إنها للتبعيض في)**: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فقد **(أنكره محققو العربية، حتى قال ابن برهان)** منهم **(من زعم أن الباء للتبعيض، فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه)** فلا يصغى إلى هذا القول أصلاً، ولا يلتفت إلى كلام أمثال صاحب القاموس، فإنه يعد مكابرة، ثم إنه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الإلصاق كما يشهد به كلامهم، لا أنه يكون منه كما توهم صاحب «التحرير» **(وما)** قال **(في المنهاج)** في الجواب عنه **(إنه شهادة على النفي)** فلا يسمع **(مدفوع)** حال كونه **(على وهنه)** أي موهوناً في نفسه **(بأنه)** أي قول النحاة وإن كان شهادة على النفي لكنه **(كشهادة حصر الورثة)** فإنها شهادة بنفي علمهم بوارث آخر، وهي مقبولة، لأنه لو كان لأحاط به علمهم، كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فتقبل، لأنه لو كان لأحاط علمهم به، ووجه وهنه أنه ليس شهادة أصلاً، بل استقراء صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كقولهم بالفاعل لا يكون منصوباً، والاستقراء في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها أكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم المخالفة، ولا يقبل الآحاد في إثباته، بخلاف النفي، فلا يقبل قول أبي علي في إثبات التبعيض فتدبر، قالوا: قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر:

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم

أجاب بقوله: **(وشربت بماء الدحرضين غير مثبت)** للتبعيض **(لاحتمال الزيادة والتضمين)** والدحرض ماء وماء آخر ماء وشيع، وقيل: ماء لبني سعد، وقيل: بلد، والدحرضان تثنية الدحرض كالقمرين، والزوراء المائلة، والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم، وقيل: أرض.

(فرع. يلزم) للبر **(تكرار الإذن في: إن خرجت إلا بإذني)** فأنت طالق **(لأنه)** استثناء **(مفرّغ)** لأن الباء لا بد لها من متعلق، وذلك هو الخروج، فالمعنى: إن خرجت بأي خروج كان إلاّ خروجاً ملصقاً بإذني **(فلم يخرج)** من المنع خروج **(خارج إلاّ ملصقاً به)** أي بالإذن، والخروجات الغير الملصقة بالإذن ممنوعة داخلة تحت اليمين، فيشترط الإذن لكل خروج **(بخلاف)** إن خرجت **(إلاّ أن آذن، لأن الإذن غاية تجوزاً)** وليس باستثناء والمعنى إن خرجت إلى الإذن به **(لتعذر الاستثناء)** لعدم دخول الإذن تحت الخروج، وإذا كان غاية **(فيتحقق البرّ بالمرة)** الواحدة من الإذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الإذن، فإن قلت: فمن أين لزم تكرار الإذن في دخول بيوت النبي ﷺ مع أنه قال الله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣] قال: **(ولزوم تكرار الإذن في دخول بيوته عليه)** وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام إنما هو بالتعليل)** وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ﴾ وإيذاء النبي ﷺ حرام في كل وقت لا بلفظ النهي **(أقول حذف حرف الجر ههنا)** أي مع أن **(قياس)** فلم لا يقدر، ويصير الأصل إلاّ بأن آذن فيصير مثل إلاّ بإذني **(والمصدر)** استعماله **(للحين)** أيضاً **(شائع)** كثير فلم لا يجوز أن يكون للحين والمعنى إلاّ وقت أن آذن فيصح الاستثناء من عموم الأوقات، وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الإذن في كل مرة **(فما وجه الترجيح)** لما

قلتم على هذين الوجهين؟ وفيه أن الوجه موافقة الأصل من الإباحة وبراءة الذمة من وجوب الإذن في كل مرة، فإن الخروج كان مباحاً إنما منع بهذا المنع، فلا يحرم بالشك، فالأولى أن يقال: إن هذين الوجهين شائعان شيوعاً كثيراً وكون إلاّ بمعنى الغاية قليل جداً، فالحمل على الشائع أولى هذا.

مسألة

(**على للاستعلاء ولو معنى**) أي ولو كان الاستعلاء معنوياً (**فيعم اللزوم، كالدين**) فإن فيه استعلاء معنى يقال ركبه الدين (**واستعير في المعاوضات المحضة**) أي العقود التي لا تنعقد إلاّ بمعاوضة المال (**كالنكاح والإجارة والبيع للإلصاق**) بمعنى باء المقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة، أو بعتك هذا العبد على عشرة، أو تزوجت على عشرة، (**و**) استعير (**في الطلاق للشرط**) أي لكون ما بعده معلقاً بما قبله (**عنده، ففي طلقني ثلاثاً على ألف، لا شيء له بواحدة**) أي لا شيء للزوج بإيقاع واحدة (**لعدم انقسام المشروط على الشرط**) فإن حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط، وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت، ولعل هذا مراد من قال إنه انقسم انقسام أجزاء المشروط قبل الشرط وإلاّ فيرد وروداً ظاهراً أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط، فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطاً بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضاً لا استحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط إنما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (**وعندهما**) يستعار في الطلاق (**للإلصاق عوضاً، فينقسم**) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (**فله الثلث**) للألف في طلاق واحد (**أقول ترجيحهما كما في «التحرير» بأن الأصل فيما علمت مقابلته بمال العوضية**) والطلاق مما يقابل بمال، فيحمل فيه على العوضية (**ضعيف لأن ذلك**) أي كون العوضية أصلاً (**فيما لا يحتمل الشرط المحض**) أصلاً كالبيع ونحوه، لا في كل ما يقبل المعاوضة في الجملة، هذا: وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (**كترجيحه**) أي كما أن ترجيح قول الإمام ضعيف (**بأنه**) أي على (**مجاز في الإلصاق حقيقة في الشرط**) فيحمل عليه عند إمكانه (**كما ذكره شمس الأئمة**) وإنما كان ضعيفاً (**لأنه**) أي كونه حقيقة في الشرط (**ممنوع قيل**) في الاستناد (**لأن الإلصاق المتحقق**) (**في العوض حقيقته**) أي حقيقة على (**فإنه من أفراد اللزوم**) إذ هناك يلزم العوض في الذمة (**أقول: اللزوم إنما يتحقق بعد التعلق**) الذي يكون في المعاوضة (**لأنه يوجب المقابلة، والمقابلة توجب اللزوم**) فالتعلق يوجب اللزوم (**والكلام في أصل التعلق**) إنه حقيقة فيه أم لا (**بعد**) فالحق أن الإلصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم، فهو فيهما مجاز، هذا: ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة، بل يقول: صار في العرف حقيقة، بمعنى أنه لا يحتاج في الانفهام إلى قرينة أصلاً، وهو غير ظاهر الفساد، لكن يلزم عليه البيان (**ثم أقول لك أن ترجحه**) أي قول الإمام (**بأن تعلق المجموع**) من الألف (**بالمجموع**) من الطلقات

الثلاث **(صوناً عن الإلغاء ضروري)** سواء كان التعلق شرطياً أو إلصاقياً **(وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل)** فإنه إن كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام، وإن كان للإلصاق **(فإن الطلاق يحتمل الأمرين)** بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلاً، حتى يقسم عليها إلاّ بالشرط والرضا، وقد وقع بتقويم المجموع لا الأجزاء **(بخلاف البيع ونحوه)** فإن للعوضين قيمة في ذاتيهما، فلا بد أن تقع في مقابلة الأجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر وإلاّ لزم بقاء المال بلا عوض، وإذا كان مقابلة الأجزاء بالأجزاء بلا دليل **(فلم يثبت)**.

(فرع. في) قول رجل له **(عليّ ألف يلزم الدّين)** ويكون إقراراً به لكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه ديناً **(ولو وصل وديعة تعين المجاز)** لوجود الصارف **(وهو وجوب الحفظ)**.

مسألة

(من اختلف فيها فكثير من الفقهاء) قالوا: **(إنها للتبعيض)** فقط **(و)** قال **(فخر الدين: للتبيين و)** قال **(جمهور أئمة اللغة: لابتداء الغاية)** أي الشيء ذي الغاية **(زماناً)** كان **(أو مكاناً على الصحيح)** لا كما زعم البعض أنه لابتداء الغاية المكانية **(وأرجعوا معانيها)** واقعة في الاستعمالات **(إلى ما ذهبوا إليه، والحق أن التبعيض والتبيين في نحو: آجرت من شهر كذا إلى شهر كذا، والابتداء في نحو: أخذت من الدراهم تعسف)** أما الأولان في المثال الأول فلأنه من البين أن الغرض في الإجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر، وأما الأخير فلأن الأخذ ليس ممتداً حتى يتحدد **(بل)** كلمة من **(مشترك)** بين المعاني **(للتبادر)** أي لأن الكل يتبادر في مواضعه، فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر، فإما أن يكون موضوعاً بإزاء القدر المشترك أو بإزاء كل والأول باطل، وإلاّ لتبادر منه فتعين الثاني. فإن قلت: لا احتمال هنا للقدر المشترك، فإن وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي، قلت: مع أنه لا يضر، فالمراد، أن يكون موضوعاً لإفراد المقدر المشترك بوضع واحد أو بإزاء أفراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة بأوضاع، والأول باطل، وإلاّ لتبادر الأفراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك، فتعين الثاني فتدبر. وهذا أولى مما في «التحرير»، واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها إن تعلق مسافة كسرت وبعت فلابتداء الغاية، وإن أفاد تناولاً كأخذت وأكلت فلإيصاله إلى بعض مدخوله، ثم ساق الكلام، فإنه يرد عليه أنه لا يلزم للبعض أن يكون متعلّقه مفيداً للتناول، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢] فتدبر.

مسألة

(إلى لانتهاء حكم ما قبلها) إلى ما بعدها وهو الغاية **(وفي دخول ما بعدها)** فيما قبلها **(مذاهب كحتى)** أي كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه، والدخول إن كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه، وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه **(لكن الأشهر في حتى)** مذهب **(الدخول وفي إلى)** مذهب **(عدمه، والتفصيل بتناول الصدر)** لولا الغاية لها **(كالمرافق)**

فإنه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق بل لما بعدها، ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله إلى الإبط، كما حكي في الكشف ناقلاً عن المبسوط **(فيدخل)** الغاية حينئذٍ في الحكم لأنه كان داخلاً فلا يخرج **(ويسمى)** هذا **(غاية الإسقاط و)** التفصيل بـ **(عدمه)** أي عدم تناول الصدر لولا الغاية **(كالليل)** فإنه لولاه لما دخل في الصوم، فإنه إمساك في النهار **(فلا)** يدخل في الحكم لأنه كان خارجاً فبقي كذلك **(ويسمى غاية المد حسن)** خبر لقوله: والتفصيل **(وقد تأيد)** هذا التفصيل **(باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة اللغة)** قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط: قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا تدخل الغاية في مدة الخيار: لأنها جعلت غاية والأصل إن الغاية لا تدخل في الصدر إلاّ بدليل، ولهذا سميت غاية، لأن الحكم ينتهي إليها، دل عليه الصوم إلى الليل، والأكل إلى الفجر، ولهذا لو آجر إلى رمضان أو باع بأجل إلى رمضان أو حلف لا أكلمه إلى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل، لأنه غاية، ولا يلزم علينا المرافق فإنها دخلت تحت الجملة، لأن ذلك ثبت بالسنة، فإن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة إلاّ به غسل المرافق، هكذا حكى الحاكي الوضوء انتهى؛ وهذا يدل دلالة واضحة أنهما اختارا عدم الدخول، وأما الأمثلة التي أورداها لعدم الدخول، ففيها الغاية غاية المد إلاّ مسألة الحلف فإن فيها تفصيلاً، فإن الليل غير داخل في حكم إتمام الصوم، ذكر أو لم يذكر، وكذا الفجر في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن صيغة الأمر لا توجب التكرار، فإنه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الأمر إياها، وكذا في الإجازة، فإنها تمليك المنفعة، وهي تصدق بتمليك المنفعة ساعة، وكذا الأجل في ثمن المبيع، لأنه تأخير عن وقت وجوبه، وهو يصدق بالتأخير ساعة، فهذه الغايات لمد الأحكام المغياة بها، فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الإسقاطات، ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار، فإن الغاية فيه غاية المد عنده، لأن الخيار المؤبد غير صحيح، فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية إلاّ خيار ساعة غير معينة، فذكر الغاية لمد الخيار إلى تلك المدة، ولذا يفسد العقد بالخيار اتفاقاً، فإنه يوجب الجهالة المفضية إلى المنازعة، فلا بد من المد إلى الغاية مطلقاً عندهما وإلى ثلاثة أيام عنده، وأما مسألة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة، هذا: واعترض القاضي الإمام أبو زيد على التفصيل بأن الكلام إذا اقترن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه، ويستفاد من المجموع الحكم المغيا أو المعلق، فليس ههنا حكم الصدر عاماً فأسقطه الغاية بعدها، أو غير عام فمده إلى الغاية، فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قالاه كيف ومسألة اليمين لازمة على طريق الإمام أبي حنيفة، إذ الاعتماد على رواية الأصل دون رواية الحسن، انتهى منقولاً منه في الكشف، والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكماً عاماً أو خاصاً مفاداً من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى يرد عليه ذلك، بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها، وسميت هذه الغاية غاية إسقاط، لا أن هناك إسقاط حكم موجود، وإن كانت، بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية

المد، لا أن هناك حكماً ثابتاً امتد بالغاية، وليس هذا منافياً لتوقف أول الكلام على الغاية، وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شك في خروجها وتغييرها، وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضياً بل نقول: إن اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها لإسقاط ما وراءها استقراء، وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم إليها استقراء، وأما هي نفسها فبقيت كما كانت، وأما مسألة الحلف، فإن سلمت فالتخلف فيه لعله لقرينة أخرى أو بعرف خاصّ إن تم، وإذا دريت ما صوّرنا لك وعلمت حقيقة الأمر فاعلم أنه ليس الأمر كما زعم البعض من أن معنى غاية الإسقاط أن متعلق إلى فعل الإسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أيديكم مسقطين الغسل إلى المرافق، وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يخطر بالبال أصلاً، وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن إلى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه إسقاط ما وراءها على ما قلنا، يعني أن إلى وإن كان متعلقاً باغسلوا، ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لإسقاط ما وراءها وهو المقصود، وقد يجاء للمد إلى الغاية، ففي الأول تدخل، وههنا القسم الأول فتدخل، فقد آل إلى التفصيل المذكور، فلا يرد عليه أنه إن أراد أن المقصود منه إسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج ليس واجباً حتى يسقط، إنما الواجب غسل اليدين من الأنامل إلى المرافق، وإن أراد إسقاط ما وراءها، فما وراء الغاية خارج البتة، لكن لا يلزم منه دخول المرافق، فإن إلى لا يدل على شيء، فالواجب ليس إلاّ غسل اليدين إلى المرافق، وبقي المرافق على الأصل غير واجبة، وإذ قد دريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة، وقد وقع ههنا في تتميم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور، منها: أن إلى بمعنى مع، ويرد عليه أن هذا الإطلاق تجوّز، فلا بد له من باعث، وما أورد عليه في «التحرير» من أنه صار المعنى حينئذٍ اغسلوا أيديكم إلى المناكب مع المرافق، فإن اليد عبارة عما من الأنامل إلى المناكب، فقد أفرد بعض أجزاء اليد عن الحكم، وإفراد بعض الأفراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل إلى المناكب، هذا خلف، فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول: إن سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لإفراده من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم إنما غسلوا في الوضوء اليد إلى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقي هو داخلاً، ليكون إلى بمعنى مع فافهم. ومنها: أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد: إذ لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمي الذراع والساعد، فغسل الذراع لا يتم من دون غسله، وهذا معزوٌ إلى المحيط، وفيه أن هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض، وهو افتراض تبعيّ، بمعنى أنه افتراض في الحقيقة لذي المقدمة، وإنما ينسب إليها نسبة بالعرض كما مر، وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه، وما أورد في «التحرير» أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه، بل الواجب

غسل اليد إلى المرفق، فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتلقيين فساقط، لأنه لا يخفى عليك أن غسل اليد إلى المرفق لا يتم إلاّ بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق، وهناك العظمان متشابكان قطعاً، فلا يتم غسل اليد إلى المرافق إلاّ بغسله فافهم، ومنها: ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل، فوقع الشك في الدخول وعدمه، فصار الآية مجملة، وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبيناً، وهذا إنما يتم لو ثبت اشتراك، إلى الدخول وعدمه، وهو ممنوع عند الخصم، بل يقول: إلى لا يدل على شيء، فبقي المرفق على العدم الأصلي، اللهم إلاّ أن يستعان بكونه مقدمة الواجب. ومنها: أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطاً، وفيه أن الاحتياط إنما يوجب لو كان الأصل الوجوب، كصوم ثلاثين من الشهر المبارك، لا كصوم الشك، وأصالة الوجوب ههنا ممنوعة، بل هو أول المسألة، ثم إن حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفاداً من الشرع والكلام فيه فافهم، ومن هنا اندفع أيضاً ما في «التحرير» الأقرب أن يقال: إن المواظبة على غسل المرافق قد ثبت، فأورث شبهة الإيجاب، فأوجبنا احتياطاً، وأيضاً منقوض بأكثر السنن، ثم ثبوت المواظبة أيضاً مشكل، فإنه لم ينقل إلاّ بكلمة إلى، وهي توجب عدم الدخول عنده، وما روى الإمام محمد أنه دار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم، هذا كله ما عندي. وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

(فرع. في: له عليَّ من درهم إلى عشرة، قال زفر: يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين) عنده المبدأ والمنتهى، وحاجّه الأصمعي وقال. ما قولك في رجل قال: سني ما بين ستين إلى سبعين، أيكون ابن تسع سنين؟ فتحير زفر، هذا إنما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحداً وتحيره ليس دليلاً عليه، كما قيل إن تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه، لأن قوله: كان في من، وهذا في بين **(وعنده)** يلزم في الإقرار المذكور **(تسعة لدخول المبدأ بالعرف)** وعدم دخول المنتهى، لأنه غاية مدّ إذ لولاها لما تناول الإقرار العشرة، هذا: وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الأول لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معاً، ولا وجود للدين إلاّ بالوجوب في الذمة، ويرد عليه وروداً ظاهراً أن الثاني معروض للثانوية، ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود مضايف آخر، بل هذه الأوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوناتها واقعة في الخارج، فلا يلزم من وجود معنون أحدها وجود معنون الآخر، وأفحش من هذا ما قيل إن وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر أيضاً، كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده، لأن تاسعية التاسع بإزاء ما تحته لا بإزاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم **(وعندهما)** يلزم هناك **(عشرة، إذ)** العشرة، غاية، و**(المعدوم لا يكون غاية)** لموجود، وإلاّ وجد الشيء من دون غاية، فلا بعد من وجوده **(ووجوده إنما يكون لوجوبه)** لأن دين **(فيجب)** العاشر، فتجب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية **(قلنا)** ليس العاشر غاية في الخارج، بل **(يكفي التعقل للتحديد)** وجعله غاية، والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه في الذمة فافهم.

مسألة **(في للظرفية حقيقة)** وهي الزمانية أو المكانية **(ونحو الدار في يده مجاز فلزما في)** قول المقر: **(غصبته ثوباً في منديل)** لأن الغصب في المنديل إنما يتحقق بغصب المنديل، بخلاف غصب الفرس في الإصطبل، لأن العقار لا يكون مغصوباً عند الشيخين، وبخلاف غصبت ثوباً من منديل، فإن المتبادر منه الانتزاع، وبعد للمناقشة فيه مجال، فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما **(ولزم عشرة في)** قول المقر **(عليَّ عشرة في عشرة، لبطلان الظرفية)** فإن الدرهم لا يكون ظرفاً فالدرهم آخر، وكذا عدد لعدد آخر، وهذا أولى من الاستدلال، بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه، فإنه إنما يستحيل في المعين، وأما المطلق فلا، نحو: ثوب في ثوب **(إلاّ إن قصد به المعية، فعشرون)** لازم حينئذٍ، لأنه قصد المجاز، وفيه تشديد عليه، فيصدق قضاء وديانة **(ويشكل)** بما **(إذا أراد)** المقر **(عرف الحساب)** فينبغي أن يلزم مائة، لأن العشرة، المضروبة في عشرة مائة، وليس كذلك عندهم **(حيث قالوا: يلزم عشرة، إلاّ في رواية)** الحسن، وهو قول زفر رحمه الله، وما أوردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه، وإنما يفيد تكثير الأجزاء، وإلاّ لكان الفقير غنياً بضرب ما في يده من المال في الألف، بل الألوف، فغاية ما لزم بإرادة عرف الضرب، والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة، فلا يلزم المائة الكاملة، ففيه ما أورده في «فتح القدير» أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب، ولا شك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة، فيلزم المائة قطعاً، ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم، بل المدعي أن هذا إقرار بالمائة، لأنه مفهوم كلامه بانضمام هذه النية، ومثله مثل من تكلم بلغة هندية أو فارسية وأقرّ بها، فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة، فافهم **(وتقديره يفيد الاستيعاب)** عنده بخلاف ذكره **(للفرق)** الظاهر **(عرفاً ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة)** فيفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني، وقال البعض في بيانه: إن تقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه، فيوجب استيعابه، وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدي والمنتسب بواسطة حرف الجر فتأمل، ويخالف هذا **(خلافاً لهما، فلم يصدق قضاء)** عنده **(في نية آخر النهار في)** قوله: أنت **(طالق غداً)** لأنه نوى خلاف حقيقته الظاهرة، وفيه تخفيف، فإنه يفيد استيعاب إنصاف المرأة بالطلاق تمام الغد، وذلك بالوقوع في أول أجزائه **(بخلاف في غد)** فإنه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب، فإن قلت: فلم قلتم بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النية؟ قال: **(وإنما يتعين أوّل الغد مع عدم النية لعدم المزاحم)** هناك، بخلاف الأجزاء الباقية، فإن الأول مزاحم لها، فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم. هذا حكم القضاء، وأما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين.

(فرع). قالوا: لو قال: أنت طالق في مشيئة الله تعالى، يتعلق بها، ولا يقع، لأن المشيئة غير معلومة، بخلاف طالق في علم الله، لأنه إنما يتعلق بموجود فنوقض بطالق في قدرة الله، فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كفى مشيئة الله فلا يقع، ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى، ومقدوره متحقق، فينبغي أن يقع، والمصنف قرر الكلام،

بحيث لا يتأتى هذا القيل والقال، فقال **(لم يقع في)** قوله **(طالق في مشيئة الله و)** قوله: طالق **(في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيضين)** فلا يتعين فيه الوقوع، وهذا غير ظاهر في المشيئة، فإن المشيء لله تعالى واقع بالضرورة، فالأولى أن يقرر هكذا أن المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة، فالمعنى: إن شاء الله فطالق، والشرط غير معلوم الوقوع، وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر، فإما أن يعني به إن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير، فهو كإن شاء الله تعالى، وإما أن يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له، إلاّ أن في جملة مقدوراته، والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران، فلا يتعين الوجود والوقوع، وهذا **(بخلاف)** طالق **(في علم الله تعالى)** فإنه يقع فيه في الحال **(لأنه لا يتعلق إلاّ بالواقع)** المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق **(فتدبر)** فإن قلت: تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء، فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشيئة به، وما شك في وجوده شك في تعلقهما أيضاً فما وجه الفرق بينهما فإنهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه، فما ذكرتم لعدم الوقوع في المشيئة جار في العلم، وما ذكرتم للوقوع في العلم جار في المشيئة، قلت: هذا الإشكال مما تلقته الأذكياء بالقبول، والذي عند هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً، وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً، لكن الشرط غير معلوم الوقوع، فلا يقع، بخلاف العلم، فإنه لا يستقيم الشرط فيه، فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى، وهذا لا يصح إلا أن يقع ليتحقق في علم الله تعالى، فيصح الكلام فتأمل فيه، ثم نقول: إن هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو: أن المتبادر في العرف بالتقييد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو للإبطال عند البعض ونقل عنهما أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً استبعاد وقوع ذلك الشيء وإشعار أن القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به، وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقييد بالعلم فيقصد توكيد وقع مضمونه، فيقع في هذه الصورة دون الأولين، ولعل مقصودهم هذا. لكن أجملوا وتساهلوا واكتفوا بذكر ما كان تخيله داعياً إلى هذا العرف، هذا ما عندي إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

(مسائل أدوات التعليق)

المراد بالأداة الكلمة لأن بعضها أسماء أيضاً.

مسألة

(إن للتعليق على ما هو على خطر) من الوجود، قال الشيخ ابن الهمام: ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط، فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص إن، والكلمات الجازمة للمضارع، هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة إلاّ على ما هو على خطر الوجود غير مشهور، بل خلافه مشهور **(قالوا لا تطلق في)** قول الزوج **(إن لم أطلقك فطالق إلاّ بآخر)** أزمان **(حياة أحدهما، لأن الشرط)** ههنا **(العدم مطلقاً)** أي العدم رأساً

(فإنه الذي على خطر) لا غير، لأن مطلق العدم متحقق، فإن السكوت متحقق معلوم، ووضع أن للخطر فهو المراد، **(فلا يقع بالسكوت، لأنه عدم مقيد)** بزمان **(متيقن)** فلا يتناوله الشرط الذي على خطر **(بخلاف متى)** لم أطلقك فأنت طالق، **(فإنه)** يقع فيه كما سكت **(لعموم الأزمنة)** في متى، فالشرط فيه العدم في أي جزء كان، وهذا التقرير مما يتوقف على أن يكون متى داخلاً على محقق الوجود، وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان، فإنه كما مر في إن ليس على الخطر، والتقرير الأوفى في إن لم أطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه، فإن الفعل كالنكرة يعم بالنفي، وفي متى لم أطلقك يقيد نفي الفعل بزمان، فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر **(ولهذا)** أي لأجل أن متى لعموم الأزمنة **(لا يتقيد التفويض بالمجلس في)** طالق **(متى شئت)** لأنه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالإعراض في بعض الأزمان **(دون إن شئت)** أي يتقيد التفويض في إن شئت بالمجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة، بل التفويض بمجرد المشيئة، فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا.

مسألة

(إذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققاً) فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود إلاّ لنكتة **(وحينئذٍ)** أي حين مجيئه للشرط **(فقد يسقط عنها الوقت فتكون)** حرفاً **(كان)** وجعل في التلويح مبنى حرفيته دخوله على ما هو على خطر الوجود، وجعله مقتضى عبارة الإمام فخر الإسلام، ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لأجل النكتة، وهذا ليس بشيء، لأن الدخول وإن كان لنكتة مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط، وإن كان ذلك لنكتة وليس أن النكتة تجعل المشكوك محققاً، بل الغاية أن يجعل بمنزلة المحقق، وتدخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت لما شك فيه، ثم إنه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعاً له، لأن الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فتدبر؛ ثم إنه يرد عليه أن الدخول على المحظور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية، ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المحظور في متى مع عدم سقوط الوقت، ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف، وأما قوله: إن كلام فخر الإسلام لا يستدعيه، فمنظور فيه، فمن شاء فلينظر في كلامه الشريف **(فلا يقع في: إذا لم أطلقك فطالق حتى يموت أحدهما)** لأنه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدماً مطلقاً **(خلافاً لهما لظهورها عندهما في الظرف)** ولا يسقط عنه الوقت كمتى، ففي أيّ وقت سكت وقع **(ويرد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض)** بمعنى إن **(يجب أن لا يصدقه القاضي)** في هذه النية، لأنه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه **(مع أنه على ما نوى)** قضاء **(بالاتفاق)** وإنما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر.

مسألة

(لو لامتناع الثاني لامتناع الأول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالأول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني مساوياً للأول في الأكثر فينتفي الثاني بانتفاء الأول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية، فما قيل: الأول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب انتفاءه، بل الأمر بالعكس، فلو لانتفاء الأول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت إليه، نعم: قد يستعمل فيه على القلة أيضاً، كما في الأقيسة الاستثنائية **(وقد جاء نحو)** ما روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفاً في الأصح ومرفوعاً أيضاً: «نعم العبد صهيب» **(لو لم يخف الله لم يعصه)** يعني قد يجيء لإفادة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الأول المقدر وضده المحقق **(وقد يستعمل)** لو **(كان)** أيضاً لتعليق الثاني بالأول في الاستقبال **(فيجوز الفاء)** في الجزاء **(ويعتق بعد الدخول في نحو: لو دخلت عتقت)** على ما روي عن الإمام أبي يوسف، كما في «التحرير» وأصول الإمام البزدوي، وفي الكشف أن هذا رواية ابن سماعة في النوادر عنه، وليس فيه ذكر الإمام محمد، ولم ينص فيه الإمام أبو حنيفة، وفي المنار روي عنهما، ثم القياس أن لا يقع فيه شيء، لأن حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتفاء الدخول، لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملاً بمجازه وصيرورته، بمعنى أن حذرا عن اللغو إذ العتاق منتف من قبل لعدم إيقاعه، فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول، وقيل عليه، فينبغي أن يفصل إن كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد، ثم قال: هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة، وإلاّ فيحمل على إن قال أبو الحسن الأخفش الأهوازي: إن قال: لو دخلت الدار فأنت طالق ينبغي أن يقع في الحال، لأن الفاء لا يقع في جوابه، فصار كما إذا قال: إن دخلت وأنت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو، وجوابه ظاهر، هو أنه لا يقع الفاء في الجواب إن كان على معناه، وهنا قد انتقلت إلى معنى إن، على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا، فإن العوام لا يفرقون بين إن ولو في الجواب، هذا والله أعلم بأحكامه **(ولولا لامتناع الثاني لوجود الأول)** لأنه كلمة لو زيدت إليها لا **(فلا تطلق في)** أنت **(طالق لولا حبك إذا زال، لأن الارتفاع المانع لا يكفي)** لوجود الشيء والحب كان مانعاً، ولم يحمل على الشرط، بمعنى إن لأنه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو **(فافهم)**.

(مسألة)

(كيف للحال) المشهور أنه للسؤال عن الحال، وقد يتجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط **(وقيل)** لحال **(غير اختيارية)** كالصحة والمرض دون القيام والقعود **(وربما منع)** وادعى استعمال نحو: كيف جلستك، وكيف تجلس أجلس، **(وجاء للشرط)** جازماً للمضارع مطلقاً عند علماء الكوفة، وإذا ضم إليه كلمة ما عند أهل البصرة **(قالوا: فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفقي اللفظ، والمعنى نحو: كيف تصنع أصنع)** أو كيفما تصنع أصنع **(فلا يجوز كيف)** ولا كيفما **(تجلس أذهب)**.

(فرع) في قول الزوج: **(أنت طالق كيف شئت، وقع واحدة رجعية بدون المشيئة)** من الزوجة **(عنده)** لكن في المدخولة تفوّض الأحوال الأخر كالبينونة الخفيفة والغليظة على مشيئتها، وفي غير المدخولة لا يفوّض شيء، لأن المحل قد فات بوقوع الطلاق **(ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس)** فإن شاءت في المجلس وقعت وإلا لا، لأن التفويض يتوقف على المجلس **(له)** أنه طلق وفوّض وصفه إلى مشيئتها و**(أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف)** فيجب أن يقع ولا يقع مجرداً عن أوصافه، بل موصوفاً بوصف ما **(فتعين الأدنى)** وهو الرجعية، وهذا غير واف، لأنا لا نسلم أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل، ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزماً لتفويض الأصل، فلا يقع شيء، فالأولى أن يقرر هكذا إن حال هذا إيقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف إليها، فينبغي أن يقع، لأن الإنشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه وإذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بلا زيادة أمر، وهو كونه رجعياً، فيصير رجعياً، والأوصاف الباقية مفوّضة كما كانت إن بقي المحل فتأمل فيه، فإنه إنما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الإيقاع إلى التفويض هذا **(ولهما أن تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذي الحال)** وإلاّ لزم الانفكاك، وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق، وقد فوضت إلى المرأة فيجب أن يفوّض نفس الطلاق أيضاً إليها **(أقول)** استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق الملزوم **(ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة)** فيثبت من غير اختيار منه ومنها، فلا حاجة إلى تعليق الذات، فيه أن هذا الكلام لتفويض جميع الأحوال، وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها، وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم، فكون البعض أولى غير مضر وغير مثبت إياه، فإن ثبوته مناف لتصرفه، فإن قيل: يخصص تصرفه بما عداه قلت أيّ دليل على التخصيص، لم لا يبقى تصرفه عاماً وتفويض الأصل أيضاً ولا بأس به فتأمل فيه، والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء، فإذا تعلق الوصف بالمشيئة تعلق الأصل أيضاً، وهو غير تام، لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل.

(مسائل الظروف)

مسألة: (قبل وبعد ومع متقابلات) فالأولان متضايفان، والثالث مضاد مشهوري لهما **(وإذا أضيفت)** كل منها **(إلى)** اسم **(ظاهر فصفات لما قبلها، و)** إذا أضيفت **(إلى ضمير فلما بعدها)** أي فصفات لما بعدها، هذا منقوض بنحو: جاءني رجل قبل زيد غلامه، وجاء رجل غلامه قبله، والتحقيق أن هذه الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلاً هو الموصوف بهذه الظروف، فهو قد يكون ظاهراً بعدها، فهي صفات لما بعدها، وقد يكون مضمراً راجعاً إلى اسم قبلها، فهي صفات لما قبلها **(فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة)** لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لإيقاعه، وقد وصفها بالقبلية على الأخرى، فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل **(و)** لزم **(ثنتان في: طالق واحدة قبلها واحدة)** لأن

الأولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الأخرى عليها فتقع في الماضي، لأن قبل الحال ماض، والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال **(كمع)** كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة، لأنه إيقاع للاثنين دفعة في الحال **(بعكس بعد)** فإنه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان، لأنه أوقع الواحدة في الحال، ووصفها بالبعدية عن واحدة أخرى، فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي، والإيقاع فيه إيقاع في الحال، ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة، لأنه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعدية الأخرى عنها، فهي في المستقبل، ويلغو لفوات المحل، وهذا **(بخلاف المدخولة فثنتان)** واقعتان عليها **(مطلقاً)** في الصور كلها، لأنها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة **(وما قيل إن كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره)** فإن اليوم متقدم على الغد المعدوم، فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله: طالق واحدة قبل واحدة، لأنه إنما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى، ولا يلزم منه وقوع أخرى **(فمدفوع بأن القبلية نسبة)** بين القبل والبعد **(وتحققها فرع تحقق المنتسبين)** وهو بديهي وإنكاره مكابرة.

مسألة

(«عند» للحضرة الحسية) نحو عندي كوز **(والمعنوية)** نحو: عندي دين لفلان **(فالعندية أعم من الدين والوديعة، وإنما تثبت)** الوديعة **(بإطلاقها)** بأن يقول: عندي لفلان ألف، من غير تقييد بالدين أو الوديعة **(لأنها)** أي الوديعة **(أدنى)** ما تتناوله العندية **(بل لأن الأصل البراءة)** للذمة، وفي الحمل على الوديعة براءتها.

(مسائل متفرقة)

مسألة: (غير متوغل في الإبهام جاء صفة) مضافة **(على الأصل)** فيه **(فلا حكم في المضاف إليه)** اللهم إلاّ عند قائلي المفهوم **(و)** جاء **(استثناء، فيفيد نقيض الحكم)** فيما بعده، كما هو شأن الاستثناء **(ويلزمه حينئذٍ إعراب المستثنى)** لأن المستثنى لما صار مجروراً بها، أجرى إعرابه عليها لكونها صالحة للإعراب **(ففي له درهم غير دانق بالرفع)** صفة درهم **(يلزم)** الدرهم **(تاماً)** لأنه إقرار بالدرهم التام المغاير للدانق **(و)** في له عليّ درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم **(إلاّ دانقاً)** لأن الاستثناء تكلم بالباقي، فاقتصر الإقرار على ما بقي من الدرهم بعد إسقاط الدانق **(وفي)** له **(دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما)** فيلزم الباقي من الدينار بعد إخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب **(و)** يلزم دينار **(تام عند)** الإمام **(محمد، لأنه)** استثناء **(منقطع)** غير مخرج لشيء **(عنده لشرطه في الاتصال التجانس)** بين المستثنى والمستثنى منه **(صورة ومعنى)** وهو منتف في الدينار والدرهم وإذا لم يخرج شيء يلزم تام **(وقالا بكفايته)** أي كفاية التجانس **(معنى)** للاتصال **(وهو متحقق)** ههنا **(لاشتراك الثمنية)** بينهما، فالمعنى: له عليَّ دينار إلاّ قيمة عشرة دراهم من الذهب، وإنما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الأثمان فقط مع وجود المعنوي في له عليّ ألف إلاّ هذا العبد، لأن الأثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا

العرف دون غيره، ويقال في مثل هذا عند إرادة الاستثناء له عليّ ألف إلاّ قيمة العبد، ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(اللام للإشارة إلى المعلومية) أي معلومية المدخول **(وأقسامه أربعة معروفة)** لام العهد الخارجيّ الذي فيه الإشارة إلى حصة معينة من المدخول، ولام الاستغراق الذي فيه الإشارة إلى كل فرد منه، ولام الجنس الذي فيه إشارة إلى الجنس، ولام العهد الذهني الذي فيه إشارة إلى فرد ما منه، وهذا في المعنى كالنكرة **(أقول: الحق أن يخمس)** اللام **(والخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعة)** الذي فيه الإشارة إلى الطبيعة من حيث الإطلاق **(مثل قولنا: الإنسان نوع)** فإن قلت: القوم جعلوه داخلاً في لام الجنس، فإنه إشارة إلى الجنس، سواء أخذ من حيث الإطلاق أو من حيث هو، قلت: مقصوده أن الأنسب أن يخمس حين التقسيم لمغايرة هذين اللامين بالأحكام، كاللامات الأخر، لا أنهم غفلوا عنه، هذا: وإن أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضاً كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة **(ثم الراجح العهد الخارجي)** لإفادته فائدة جديدة، وكون الذكر سابقاً قرينة عليه **(ثم)** الراجح **(الاستغراق للأكثرية)** في موارد الاستعمال **(خصوصاً في استعمال الشارع، ثم)** الراجح **(الجنس)** لعدم إفادته فائدة جديدة معتداً بها **(وقيل: بالعكس)** أي بأن الراجح الجنس على الاستغراق، ويعزى إلى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالأول، فهو الأحق بالاعتبار، كيف وهذا قول علماء الأصول، وهم متقدمون في أخذ المعاني من قوالب الألفاظ، قال في «التحرير» هذا ليس بمحرر، فإن الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الأكثرية والأفيدية، ولا شك أن الاستغراق أفيد من العهد، وهذا ليس بمحرر، فإن الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر، ألا ترى أنهما من علائم الحقيقة، وأيضاً الاعتبار للقرينة، ألا ترى أنه بها تترك الحقيقة، وإن كانت أفيد، ويترجح بها أحد معنيي المشترك، وإن كان الآخر أفيد، وههنا استعمال العهد أكثر، وهو المتبادر، والذكر سابقاً تحقيقاً أو تقديراً أو حكماً قرينة عليه، فله الاعتبار، وله التقديم، هذا: وظهر من هذا أن اللام حقيقة في التعريف والإشارة، وهو يعرف المدخول وإن كان مستعملاً في معناه المجازي، ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضاً بل والحنبلية أيضاً على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام، كما أنه بدونها للفرد المبهم، وينقل خلاف أهل المعاني فيه، وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقه، وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسماً آخر، بل أخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجيّ المشهور، أعني ما فيه إشارة إلى حصة معينة قسمه قسمين ما فيه إشارة إلى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية، سمي الأول المعهود الخارجي، والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق، فبان لك أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى، إنما

التفاوت في الاصطلاح، ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح أن الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه، فإن جهة تقدم العهد على الجنس، إنما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه أصلا فإنه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هناك جماعة معهودة أبطل اللام معنى الجمعية وأفاد استغراق الآحاد إن أمكن، لأنه الراجح كما تقدم، وإلاّ أفاد تعريف الجنس، سواء تحقق في واحد أو أكثر، وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خير من النساء، أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما، كما في ركبت الخيل ولبست الثياب، فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني، وسقط ما اعترض به في التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة ما معهودة في الذهن، وإذ قد عدّ في المعرف بلام الجنس فأيّ معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأيّ شيء هو فافهم، والدليل عليه شهادة الاستقراء، فإنه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء، وأيضاً استدلّوا بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغا حرف العهد، أعني اللام وإن حمل على الجنس المقيد بالوحدة لغا الصيغة، فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولاً ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع، لأنه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة، واعترض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني، ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن، فحينئذٍ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنييهما، وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص اللام أن يبطل الجمعية، فلو أبقى الجمع لنا قطعاً، وأيضاً أن العهد الذهني عهد تقديري، وليس معناه حقيقة، ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعاً، والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب، فلو أبقى الجمع على معناه الجمعي بطل اللام بالكلية ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول، ولو غير إلى معنى المفرد بطل الجمعية بالكلية، ويصير مجازاً أبعد، فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز، وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة، هذا: والأقسام والأحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة فقسه عليه، ثم إنه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة حكم الإعادة، فإذا أعيد المذكور أوّلاً ثانياً معرفة، كان عين الأول، سواء كان الأول معرفة أو نكرة، تقديماً للعهد، وإذا أعيد نكرة كان غيره حملاً على الإفادة الجديدة، ويشهد لهذا الاستقراء، وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح: ٥ - ٦] لن يغلب عسر يسرين، لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث، وهو معنى قول الإمام فخر الإسلام، وفيه نظر، لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيد والحمل على تغير اليسرين تعسف، فإنه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترىء عليه، فما ظنك بقدوتهم؟ هيهات هيهات ما ينسبون إلى من هم متأدبون بآداب الشريعة ولم تتجاوز أقوالهم وأفعالهم عن أتباع السنة. قال صاحب الكشف: إنّ النكرة إذا أعيدت نكرة: كان الثاني

غير الأول، وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول: ومثل للأخير بقوله:

صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان
عسى الأيام أن يرجعن قوماً كالذي كانوا

ووجه بأنه إذا كان هناك معرفة استغرق جميع أفراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة، وكذا دخل المعرفة، فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الحبر بالعينية مجرد الدخول فيه، سواء كان نفسه أو بعضه، وحينئذٍ فهو في صدد بيان حكم آخر للإعادة غير ما نحن فيه، وما أورد عليه أن العهد مقدم، فلا نسلم أنه إن كان معرفة استغرق فجوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد كما في الثالث وفي الباقين عند المانع، وإنما ترك حديث العهد لكون الأمر فيه ظاهراً، مع أن مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الأخير من الشقوق، إذ فيه الخفاء فقط هذا.

(فرع. في) حلفه **(لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده)** فيهما **(و)** يحمل **(على الأسبوع)** في الأول **(و)** شهور **(السنة)** في الثاني **(عندهما لإمكان العهد)** فيهما فيحمل اللام عليه اتفاقاً **(إلاّ أنهم اختلفوا فيما هو المعهود)** فعنده المعهود عشرة فيحمل عليه هو وعندهما في الأيام الأسبوع، وفي الشهور شهور السنة، ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(أيّ لجزء المضاف إليه معرفاً ولجزئي منه نكرة) فمعنى أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال، ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل **(ويجب مطابقة الضمير للمضاف إليه في الثاني)** أي فيما إذا كان نكرة، لأنه حينئذٍ عبارة عنه، فيقال: أيّ رجل ضربك وأيّ رجال ضربوك **(و)** يجب مطابقة الضّمير **(له في الأول)** أي فيما إذا كان معرفة، فيقال: أيّ الرجل وأيّ الرجال ضربك، لأنه حينئذٍ ليس عبارة عنه، بل عن جزء من أجزائه **(قيل: يعم)** أيّ **(بالوصف)** كما هو شأن سائر النكرات **(وقيل)** لا، بل **(وضع ابتداء للعموم)** للفرق الظاهر بين قولنا: أعط رجلاً جاءك للسؤال، وأيّ رجل جاءك للسؤال، وعند خصوص الوصف يخص، أما عند الفريق الأول فظاهر، وأما عند هذا الفريق فلأنه صارف له عن العموم.

(فرع. يعتق الكل إذا ضربوا في قوله: أيّ عبيدي ضربك فهو حر) لأن الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحريّة كلهم **(بخلاف في ضربته)** كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف، أيّ عبيدي ضربته فهو حر **(فإنه لا يعتق فيه، إلاّ الأول في)** صورة **(الترتيب أو ما يعينه المولى في)** صورة **(المعية لأن الوصف لغيرهم)** وهو المخاطب، لأنه الضارب **(وهو خاص)** فلا يعم الحكم **(وأورد)** عليه لا نسلم أن الوصف لغيرهم، بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام، كيف **(المضروبية تعم كالضاربية)** وهي صفة لهم **(فافهم)**

وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام.

(الفصل الرابع)

(وهو) أي المفرد **(بالقياس إلى لفظ آخر إما مرادف)** له **(أو مباين)** له **(لأنه إما أن يتحد مفهومهما من كل وجه)** احترز به عن نحو الحد والمحدود **(كالبر والقمح أولا)** يتحد مفهومهما، بل يتعدد وإن كان من وجه ما، سواء صدقا على ذات **(كالناطق والفصيح)** أولا، كالإنسان والفرس، فعلى الأول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان.

مسألة

(الترادف واقع) في اللغة **(بالضرورة الاستقرائية، كالتأكيد)**، أي كما أن التأكيد واقع بالضرورة **(خلافاً لقوم)** لا يعبأ بهم **(قالوا)** لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فالآخر أيضاً لتعريف هذا المعنى، و**(لا فائدة في تعريف المعرف، قلنا)** غاية ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر، ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقاً، إذ **(لا ينتفي التعريف)** أي تعريف كل **(بدلاً على أن فائدته في المحسنات)** البديعية **(لا تخفى)** على المتتبع ولا نسلم أيضاً أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى، وتلك المحسنات **(كالسجع في قولك: ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت)** ولو كان لفظ انقضى فقط مرفوعاً لهذ المعنى لفات السجع **(وكالمجانسة، كقولك: اشتريت البر وأنفقته في البر)** ولو أقيم لفظ القمح مقام البرّ فاتت، ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره:

فطوفان نوح عند نوحي كأدمعي وإيقاد نيران الخليل كلوعتي

ومنه ظهر فائدة أخرى من المحافظة على الوزن **(وكالقلب نحو)** قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: ٣] دونه في فعظم **(نعم هو)** أي الترادف **(على خلاف الأصل حتى إذا تردد لفظ)** بينه وبين غيره كالمجاز **(فيحمل على غيره)** لقلته بالنسبة إلى أغياره.

مسألة

(يجوز إقامة كل مقام الآخر في حال التعداد اتفاقاً إما في) حال **(التركيب)** مع العامل أو المعمول أو غيرهما من المتعلقات **(فلا يجب)** الجواز بل قد يمتنع هذا **(وهو الحق وقيل يجب)** الجواز ولا يمتنع أصلاً **(وعليه)** الشيخ **(ابن الحاجب، وقيل)** يجب الجواز **(إن كانا من لغة)** واحدة وإن كانا من لغتين يمتنع **(واختاره)** البيضاوي **(في المنهاج)** الحاصل أن المذاهب ثلاثة: جواز الإقامة مطلقاً، وجوازها إن كانا من لغة فقط، وعدم إطرادها وإن كانا من لغة وهو المختار **(لنا أن صحة الضم)** والتركيب مع الغير **(من العوارض)** الطارئة على اللفظ **(واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها)** فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بمعناه معه

(واستدل) بأنه **(لو صح)** القيام **(لصح خداي أكبر)** عند افتتاح الصلاة واللازم باطل **(وأجيب)** أولاً **(بأن الحنفية يلتزمونه)** أي جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالي ممنوع **(و)** ثانياً **(بأن المنع شرعي)** إن سلم المنع فإن الشرع لم يصحح اللافتتاح به **(والنزاع في الصحة لغة و)** ثالثاً **(بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة إلاّ بالتعريب فلا يلزم)** من امتناع صحة خداي أكبر **(المنع في اللغة الواحدة)** وهذا غير واف، فإنه من قبيل المؤاخذات اللفظية، لأن له أن يقول لو صح لصح الله أعظم، فلا جواب إلاّ الأول منا، والثاني مما عدانا أصحاب إطراد الجواز **(قالوا: المعنى واحد)** وهو المقتضى لجواز الإقامة **(ولا حجر في التركيب لغة)** إذ هو لإفادة المعنى، واللفظان فيها سواءان، ومانعوه في لغتين فقط قالوا: لا حجر في التركيب إلاّ من لغتين **(قلنا)** قولكم لا حجر في التركيب **(ممنوع)** ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه **(خصوصاً)** إذا كانا **(من لغتين)** فإن الحجر فيه ظاهر ثم إن أصحاب الإطراد إن أرادوا الجواز بالنظر إلى نفس اللفظ دون الأمور العارضة لتم الاستدلال فإن وحدة المعنى مقتض، ولا استنكاف في التركيب بالنظر إلى نفسها، وإن كان يمتنع بالنظر إلى ما ضم أو أمر آخر، ولا يتوجه الدليل المذكور لإبطال هذا، ويؤيده تجويزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب، لكن النزاع على هذا يصير لفظياً فتدبر.

مسألة

(لا ترادف بين الحد) التام **(والمحدود خلافاً لقوم قالوا: ما الحد إلاّ تبديل لفظ بلفظ أجلى)** منه والمفاد واحد، وهو المعنى من الترادف **(لنا أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية)** أي على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية **(بخلاف الحد)** فإنه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة **(فلا اتحاد)** بينهما **(من كل وجه)** بل الفرق بالإجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه، ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ أجلى **(وما)** ذكر **(في «التحرير»)** مع الإشارة إلى التمريض بكلمة اللهم إلاّ **(أن النزاع لفظي يرجع إلى اشتراط الإفراد وعدمه فيه)** فمن شرط فيه الإفراد ينفي الترادف بينهما، فإن الحد مركب وليس بمفرد، ومن لم يشترط قال بالترادف **(فممنوع)** فإن الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا، فمذهب الذين رأوا الأمر في بادىء النظر قالوا: بذلك الاتحاد، وأهل التدقيق قالوا: لا اتحاد، كذا في «الحاشية»، وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد، والقائل بالترادف بين الحد والمحدود إن سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول، وإن كان المعنى واحداً من كل وجه أيضاً، وإلا آل النزاع إلى اللفظ البتة، فإن النافين نفوه بمعنى والمثبتين أثبتوه بمعنى آخر، إلاّ أن يقال إنهم ما رأوا الحد مركباً، وهو بعيد عن العقلاء، أو يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه أو لا، وإطلاق الترادف مسامحة هذا والله أعلم بمراد عباده.

مسألة

(**لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ**) كما في التأكيد اللفظي (**أو تغاير المعنى**) كما في التأكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى (**ولا**) ترادف (**بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لأنه لو أفرد**) عن المتبوع (**لا يدل على شيء ولو كان المعنى**) المفهوم حال التركيب معه (**مستقلاً بالمفهومية**) كيف لا وليس معناه إلاّ معنى المتبوع (**فلا يلزم كونه حرفاً كما في «التحرير» وإنما لا يدل**) التابع (**منفرداً**) عن متبوعه (**لأنه**) إنما (**وضع**) وقرر في الاستعمال (**لتقوية متبوع قبله على زنته فهو**) مستعملاً (**بدونه مهمل**) لا يدل على شيء أصلاً وأما معه وإن دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية، بل دلالته كدلالة المقلوبات، وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما، وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء، فإن الدلالة حين الإفراد غير مشروطة في الترادف، ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شيء أصلاً، وقد يكون الترادف في أصل الحروف أيضاً مع أنه لا دلالة لها حال الإفراد فتدبر.

(الفصل الخامس)

(وهو) أي المفرد (**باعتبار وحدة المسمى**) المدلول له (**وتعدده خاص وعام، قال أبو الحسين البصري**) في تفسير العام (**العام: اللفظ المستغرق لما يصلح له، وزاد في المنهاج**) وقال: اللفظ المستغرق لما يصلح له (**بوضع واحد**) وإنما زاد (**لئلا يخرج**) عن الحد (**المشترك إذا استغرق**) لما يصلح له (**باعتبار معنى**) واحد دون معنى آخر، فإنه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع أنه عام (**قيل**) في «حواشي ميرزاجان»: إنما زاد لذلك، (**ولئلا يدخل المشترك إذا أريد به جميع معانيه**). فإن إرادتها صحيحة عنده، فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الأوضاع (**أقول**) لا يصح إخراج هذا المشترك، فإنه من أفراد المحدود إذ قال (**في «شرح المختصر العام»: عند الشافعي قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة، يعني المشترك**) المستعمل في معانيها كلها، وفيه نظر، أما أوّلاً: فإنه على هذا لا يصح هذا التقييد أصلاً، وإن كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فإنه كما يصونه عنه مخرج المشترك المستغرق لمعنيين، وأما ثانياً فلأن مقصوده أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة، فلا بد من إخراج القسم الآخر هذا، واعلم أنه حدده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم، وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين، فإنه غير جامع للفظي كل وجميع فإنهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الإفراد بل لإفراد ما أضيفا إليه، والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي، هذا (**ثم أورد نحو عشرة**) فإنه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاؤه، ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلاً لقوله: إفراد مفهوم، بدل قوله: ما يصلح له (**وأجيب بأن المراد**) بالصلوح المعتبر في الحد (**صلوح الكلي للجزئيات**) لا للأجزاء، فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات، فآل إلى تعريف الشيخ

(وهو) أي العشرة **(لا يصلح للآحاد)** صلوح الكلي للجزئيات **(ولا يستغرق العشرات)** أي جزئياته، فإن الكلام في المنكر، وأما المعرف المستغرق فمن إفراد المحدود فلا نقض بدخوله، فإن قلت: فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق، فإن استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له، قال: **(وعموم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية)** ويجعله بمعنى المفرد **(كما هو الحق)** المختار من المذهب، فحينئذٍ جزئياته الآحاد لا المجموع **(وقيل)** عمومه **(باعتبار تناوله للجماعات)** وحينئذٍ لا إيراد، وبالجملة: إن الجمع المستغرق متناول لجزئياته، أما على المختار فلأن جزئياته الآحاد، وهو مستغرق لها وعلى غير المختار، فجزئياته الجماعات، وهو مستغرق لها، فلا إشكال على المذهبين **(أو)** عموم الرجال باعتبار أن **(المراد)** بما يصلح له **(جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ)** الدال **(كلا رجل)** والرجل **(أو)** جزئيات **(ما اشتمل عليه ذلك)** اللفظ إما **(حقيقة كالرجال)** فإنه مشتمل على مفرده، وهو الرجل **(أو حكماً كالنساء)** فإنه جمع امرأة من غير لفظه، وهو غير مشتمل عليه حقيقة، لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل **(أقول يشكل)** على هذا الجواب **(بعموم اسم الجمع كالقوم فإنه)** لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه، فإنه **(ليس له مفرد ولو تقديراً)** حتى يكون مشتملاً عليه **(فافهم. قال)** الإمام **(فخر الإسلام)** في تفسيره: **(هو ما انتظم جمعاً من المسميات)** انتظاماً استغراقياً أم لا **(لفظاً كالرجال، أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده)** رحمه الله تعالى **(منه)** أي من العام، فلا يتوجه الإشكال بدخوله، وقال الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد **(الغزالي)** رحمه الله تعالى وأذاقنا ما أذاقه: العام **(اللفظ الواحد)** احترز به عن المتعدد **(الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً)** احترز بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فإنه دال على المتعدد من جهات، وفي إطلاقات، ولا يصح أنه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان، فإنه رحمه الله تعالى لا يجوّز هذا الاستعمال **(وأورد)** عليه **(أوّلاً المعدوم)** المعرّف المستغرق، فإنه لا يدل على شيء فضلاً عن شيئين فصاعداً **(فإن مدلوله ليس بشيء، والجواب أنه شيء لغة)** فإن أهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم أيضاً **(وإن لم يكن)** شيئاً **(كاملاً)** فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه، وفيه خفاء، فإنه قال في «المواقف»: إن اللغة شاهدة لنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئاً وأيد عليه تأييدات، فالأولى أن يقال إنه وإن لم يكن شيئاً حقيقة ووضعاً لكنه شيء مجازاً، وهذا المجاز شائع منفهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات **(و)** أورد **(ثانياً الموصول بصلته عام و)** الحال أنه **(ليس بلفظ واحد)** فلا يصدق عليه الحد مع أنه من إفراد المحدود **(والجواب أن العام هو الموصول)** وحده المقترن مع الصلة **(كالمعرف باللام)** فإنه وحده عام حال اقترانه باللام، والصلاة مبينة لعمومه كاللام، والموصول وحده لفظ واحد، وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم إن هذا لا يراد غير مختص بتحديد هذا الحبر الإمام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب، فإن العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل **(قد يجاب)** في «شرح المختصر» **(بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني)** فالعام حينئذٍ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب

تعدد المعاني، والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة، لا أن واحداً منهما على واحد والآخر على آخر كما لا يخفى **(وقيل)** في «شرح الشرح» **(إن أريد)** بالدلالة على شيئين الدلالة **(بالمطابقة فأمثال هذا)** أي الموصولات **(لا يدل على شيئين)** بالمطابقة فإنها موضوعة لمفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات، فلا تكون الدلالة عليها مطابقة **(وإن أريد)** بها **(الأعم)** من المطابقة والتضمن **(دخل الألفاظ التي لها مدلولات تضمنية)** فإنها تدل على شيئين فصاعداً بالتضمن وهي الأجزاء، قيل: هذا الإشكال وارد على أصل التعريف، ولا تخصيص له بهذا الجواب، ويمكن أن يقال: لعل وجه إيراده على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ، ولا يتوجه هذا الإيراد إلاّ إذا ثبت أن الموصول داخل فيه، وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين، فأورد هذا الإيراد، ويمكن الجواب عنه بأن المراد بالشيئين فصاعداً الفردان من مدلول اللفظ فصاعداً، وظاهر أن الأجزاء الدالة هي عليها تضمناً ليست إفراداً، ومعنى قوله: فصاعداً، أن لا تقف الدلالة إلى حد، وحينئذٍ أيضاً يخرج الألفاظ الدالة على الأجزاء بالتضمن، فإنها واقفة عند حد، إذ لا ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية، كذا في «الحاشية»، وقد يجاب بأن المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية، أي الدلالة على تمام المستعمل فيه، والموصولات تدل على كل مطابقة، لكن إجمالاً من حيث أنه فرد لمفهومه الذي جعل عنواناً لها، وهذا إنما يتم لو جعل كل فرد موضوعاً له استقلالاً، وحينئذٍ يلزم أن يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوع له، وبهذا الجواب يندفع أيضاً لو قرر سؤال «شارح الشرح» بأنه إن أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول، بل على فرد من أفراد العام، لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير، وإن أريد الأعم دخل الألفاظ الموضوعة بإزاء معنى مركب فافهم، وما أورد أن العام لو كان موضوعاً للكل لكان كل واحد واحد مدلولاً تضمنياً، فلا يسري الحكم إليها فإنه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الأجزاء، فالجواب عنه أنه وإن لا يلزم عقلاً لكنه يلزم في خصوص الألفاظ العامة لغة، فإن الألفاظ العامة إنما وضعت للكل، لأن يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال، ورب شيء لا يلزم عقلاً يلزم لغة وبالعكس فتدبر **(وأجيب)** في «حواشي ميرزاجان» باختيار شق المطابقة والقول **(بأن الموصولات موضوعة لمعان جزئية)** مما يصدق عليه الصلة **(بوضع عام)** واحد، لا أنها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد **(فإذا أريد بها الجميع)** من الجزئيات التي وضعت بإزائها **(دل على الجميع مطابقة)** لأنها مستعملة فيما وضعت لها، **(أقول)** فيه نظر، فإن غاية ما لزم منه أن الكل مما وضعت له، فيكون الاستعمال في كل بدلاً مطابقة و**(المطابقة في كل بدلاً لا تستلزم المطابقة في كل معاً)** فإنه لم يوضع لكل معاً **(فتدبر)**.
والتحقيق أن حال الموصول حال المعرف باللام بعينه، فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود، وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة، وقد يقصد جنس المتصف بها، وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن، والعام ليس إلاّ ما قصد به المعنى الثاني، ثم إن الأفراد، الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة أخرى، وهكذا فوضعت الموصولات

بإزاء الأفراد الموصوفة بصلة كلها، والأفراد الموصوفة بصلة أخرى كلها إلى ما لا نهاية لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة، فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصلة دالة عليها مطابقة، وكذا المستغرق لأفراد صلة أخرى أيضاً دال عليها مطابقة، وليس المقصود أن الوضع لكل واحد مما اتصف بالصلة بدلاً، وأن الوضع لكل بدلاً لا يستلزم كون الدلالة على الكل معاً مطابقة بل إنها موضوعة لكل معاً فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة، هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق، وأما الألفاظ المجازية المستغرقة لأفراد معانيها المجازية فالجواب عنها إما بأن يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقياً كان أو مجازياً، وإما بما قال المصنف إن الألفاظ المذكورة وإن كانت مجازاً بالنسبة إلى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم، فيكون العموم مدلولاً مطابقياً، لكن على الثاني يخرج الألفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازاً، نحو النكرة المستعملة في الإثبات المستغرقة ولا بأس به، فإن الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة، هذا: وقد، يجاب بأن الموصول موضوع لحصة حصة مما اتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية، وإلاّ لما صح الاستعمال في واحد منهما، بل مطلقاً، فإذا أريد الكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني إلاّ أن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الإرادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ، وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة، لأنه استعمال صحيح فيما وضع له، ولعل هذا الجواب تنزلي، والحق ما أفدنا سابقاً فتأمل وتشكر. (و) أورد **(ثالثاً بدخول المثنى)** فإنه يدل على شيئين **(والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعداً)** معاً **(إذ)** المراد بالدلالة على معنيين فصاعداً الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما و **(لا يصلح)** المثنى **(لما فوق الاثنين)** فلا يدخل في الحد **(قيل: يقتضي ذلك)** الذي ذكرت من المعنى **(لو باع بدرهمين فيما إذا)** وكل رجلٍ و**(قيل له بعه بدرهمين فصاعداً لم يكن ممتثلاً)** لأن معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وبما فوقهما، فالإذن لم يتناول البيع بدرهمين، فلا امتثال **(والحق خلافه)** لأنه ممتثل قطعاً حتى ينفذ البيع، ولا يكون للمالك حق الفسخ **(ويجاب بأنه لا يمكن العطف فيه)** أي في التوكيل **(على درهمين لأنهما لا يصعدان)** لأن الدرهمين لا يصيران ما فوقهما **(بل الصاعد هو الثمن)** بالزيادة عليهما، وإذا لم يصح هذا **(فقيل إنه حال محذوف العامل والمعنى، فيذهب الثمن صاعداً)** فالوكالة بالبيع بدرهمين والإجازة في الزيادة في الثمن **(بخلافه فيما نحن فيه)** فإنه لا صارف عن الظاهر **(لأن الدالّ يقبل الزيادة باعتبار المدلول)** فيزداد الدال بازدياد المدلول **(فصح أن يقال: يدلّ على اثنين وعلى ما فوقهما)** فلا يغير عن الظاهر، ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضاً على شيئين لاختلاف الإعراب، وأيضاً: لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين، بل إنما يقتضي أن يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد، فلا امتناع في العطف، فلعله أراد بالعطف معناه اللغوي، والمقصود أنه لا يصح تعلقه بدرهمين إذ هما لا يصعدان بل فصاعداً يتعلق بالمحذوف، فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين، وهذا خبر آخر، وأما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين، فهما يصعدان باعتبار المدلولية، وهذا أيضاً غير وافٍ، فإن الشيئين نفسهما لا

يصعدان إلاّ بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بأن يفهم منه الشيئان وشيء زائد، كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية، بأن يجعلا مع درهم زائد ثمناً، فلا فرق بين الصورتين، بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه، وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما، وحينئذٍ قد تقرر النقض بالمثنى في مقره، ولك أن تقرر الجواب بأن المعنى في التوكيل إجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد، فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بثمنين، والمفوض إليه ليس إلاّ بيعاً واحداً، فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه، فإن الدلالة على الشيئين والزائد تمكن بلفظ واحد، وهذا أيضاً لا يخلو عن نوع قلق، ويمكن أن يقال: إن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفاً، ففي صورة التوكيل المقصود التخيير بين البيعين بثمنين، وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد، لكن بلفظ واحد، والبدلية باعتبار الأوقات. فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى، والمثنى لا يدل على الزائد أصلاً، وهذا أيضاً غير واف فإنه حينئذٍ ينطبق على الجمع المنكر، ولا يتناول العام الاستغراقي، فإنه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلاً، هذا **(ثم قيل: لا حاجة)** حينئذٍ **(إلى)** قيد **(اثنين)** فيلزم الاستدراك، بل يكفي أن يقال: اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين **(إذ ما من عام إلاّ ويدل على ما فوق الاثنين)** وفيه أنه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعداً فإليه حاجة وإن لم يكن حاجة في الإطراد والانعكاس، نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان إليه حاجة، لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجباً على المتكلم، فله أن يؤدي بأطول وأقصر، هذا **(أقول الجمع المنكر عنده)** قدّس سره **(عام، ويقول)** هو قدّس سره: **(أقل الجمع اثنين)** لعل هذا من سهو الناسخ، والصحيح اثنان، فقيد اثنين لإدخال الجمع المنكر **(فتظهر الفائدة قال «مطلع الأسرار الإلهية»)**: الجمع المنكر المستعمل في اثنين كان عاماً، داخلاً في الحد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به، وإن لم يكن عاماً، داخلاً فيه فلا تظهر الفائدة أصلاً فتدبر **(و)** أورد **(رابعاً)** النقض **(بالجمع المعهود والمنكر)** فإنهما دالان على اثنين فصاعداً **(وأجيب)** أوّلاً **(بالتزامه)** فإنهما عامان عنده قدّس سره، ولا مشاحة في الاصطلاح **(و)** ثانياً على التنزل **(بأن المراد الدلالة)** على اثنين فصاعداً **(معاً بالاستغراق، ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد)** فإنه غير مستغرق لأفراده كلها، بل لبعضها كالمعهود **(للفرق البين بين الإفراد للمخصوص على الإطلاق)** كما في الجمع المضاف، فإنه اعتبر الخصوصية أوّلاً بالإضافة، ثم اعتبر استغراقه لجميع أفراده **(وبين الإفراد للمطلق على الخصوص)** كما في الجمع المعهود، فإنه اعتبر مطلقاً، وأريد بعض مسمياته، فلا شائبة للاستغراق فيه **(فما في «التحرير»)** أنه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فقوله مطلقاً، احتراز عن الجمع المعهود، فإنه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقاً، ويرد عليه الجمع المضاف، فإن مسمياته مستغرقة مقيداً لا مطلقاً، وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشيء بخلاف المعهود، فإن المشترك فيه الرجال مثلاً، وقد اعتبر تقييده، والحق **(أن لا فرق بين الجمع المعهود**

والجمع مضافاً) لأن عالم البلد أيضاً معهود، وإرادة عهد دون عهد، لا تدل عليه العبارة **(ساقط)** لأن المضاف بالإضافة العهدية يلتزم خروجه، وبالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه، بل اعتبر تقيد الجنس أوّلاً، ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الإفراد المقيد فتدبر.

مسألة

(العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقاً **(وهل يتصف به المعنى)** اختلف فيه **(فقيل)** نعم يتصف به **(كاللفظ وهو المختار)** عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الإمام أبي زيد في «الأسرار» وعليه حمل كلام الإمام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى **(وقيل)** يتصف به المعنى **(مجازاً، وعليه الأكثر)** من الأصوليين، ومنهم الإمام فخر الإسلام رحمه الله **(وقيل: لا)** يتصف به المعنى **(حقيقة ولا مجازاً)** وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم **(لنا أن العموم)** لغة وعرفاً **(لمطلق الشمول، وهو معقول في المعنى)** كما في اللفظ **(كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين، والكلي للجزئيات، فإن قيل:)** العموم **(شمول أمر واحد)** وشمول أمر **(واحد ليس في المطر والصوت، بل الأفراد تتبعض)** فإن المطر الذي في بلد غيره ببلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة أخرى، كذا قالوا **(أقول:)** ليس الأمر كما زعمت **(بل الطبيعة)** من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة **(تعم في ضمن الأفراد)** الموجودة في محالّ متعددة **(وقيل)** في الجواب **(لم يعتبر في العموم لغة شمول أمر واحد)** بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض **(ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق اللغوي أمره سهل)** فإنه يعرف بالاستقراء **(إنما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد)** هل يصح أم لا **(وذلك)** أي تعلق الأمر الواحد بمتعدد **(لا يتصور في الأعيان الخارجية)** اتفاقاً و**(إنما يتصور في المعاني الذهنية)** فإن العقل لا يأبى في تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد **(والأصوليون ينكرون وجودها)** فمنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره **(فحمل التعلق بعضهم)** وهو «شارح الشرح» **(على الحلول)** فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية، وإنما يتصور في المعاني الذهنية **(وعلل عدم تصوره في الخارج بأن العرض الواحد لا يحل المحالّ المتعددة، ويرد عليه أنه لا فرق حينئذٍ بين)** المعنى **(الخارجي و)** المعنى **(الذهني)** فلا يصح قوله، وإنما يتصور في المعاني الذهنية، وهذا لا يرد لو أراد بالأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي، وإنما خص الأشخاص بالخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني، فلا أشخاص ذهنية عندهم، والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه **(أقول: وأيضاً يجوز أن يكون)** المعنى **(جوهراً كالمطر)** فلا يتصف بالحلول أصلاً **(فتأمل، وحمل بعضهم)** وهو ميرزاجان التعلق بالمتعدد **(على الحمل والصدق)** وذا لا يتصور في الأعيان، أي الأشخاص الخارجية **(فإنّ صدق أمر واحد)** شخصي **(خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني)** إذ منه الكليات الصادقة على الكثير، والأصوليون ينكرون

المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني وبوجود الكليات في الأعيان (**أقول: يرد عليه أن الصدق**) والحمل (**لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولية كما في المعدولات**) فإن المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولاً على الموضوع (**والأصوليون لا ينكرون ذلك**) الحمل، وكيف ينكر عاقل هذا (**ثم أقول: الصواب حمل التعلق على الوجود، والمعنى أن لا شمول للمعدوم إلاّ مجازاً**) فإن الشمول وجود أمر في متعدد (**ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية**) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (**وإنما يتصور في المعقولات الذهنية، إذ منها الكليات الطبيعية التي قيل بوجودها**) فيتصور الشمول فيها للمتعدد (**وجمهور الأصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الأمر**) من «المختصر»، فمنعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (**هذا**) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطبائع، واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد، ولا شك أن الألفاظ لا تتصف به بهذا المعنى، فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفاً، فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقاً، هل يتصف به المعنى؟ ولو أريد أن الأحرى بالنزاع هذا فهو كما ترى، إذ لا غرض للأصولي يعتد به، ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلاّ للمعنى، فإنه هو المنطبق على الأفراد، واللفظ ليس مستغرقاً إلاّ باعتبار الدلالة على الإفراد، فحينئذٍ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة، ولا يصح التنازع أصلاً، اللهم إلاّ في اللفظ، وما في «التحرير» أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الإسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة، فإن الواحد الشخصيّ لا يتناول الكثير، وإنما يتصور في الذهني وهو ينكره، نعم يجوز مجازاً، ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن لا علاقة، ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوّز اتصاف المعاني به وهو الحق، يقال: مطر عام فلا يلتفت إليه، لأنه مع أنه لا أثر له في كلام الإمام فخر الإسلام أصلاً، وأن الواحد الشخصي ذهنياً أو عينياً لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل عليه، وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لإفراد المفهوم الصالح لجريان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى، فيخص بمخصص كاللفظ أم لا يتصف؟ كما يقال: الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا؟ وإلى الثاني ذهب الإمامان الشيخ فخر الإسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكمين بأن التصرفات والتجوزات إنما تكون في الألفاظ دون المعاني، فإنها ما لم تعبر بألفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان، ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر، كما يقال المأكول في لا آكل عام، والعموم حقيقة، هو ما ذكر، وبعضهم ذهبوا إلى الأول، ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله، حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء، ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً، فهو ممن لا يعتد بهم زعماً منهم بعدم العلاقة، وقد وقع ههنا في «التحرير» من الكلام ما يقضى منه العجب، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

مسألة

(للعموم صيغ) دالة عليه بالوضع انفراداً **(وقيل)** ليس له صيغة، وما يدل عليه في الاستعمال **(حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، وقال)** الشيخ أبو الحسن **(الأشعري: تارة بالاشتراك)** بين العموم والخصوص **(وتارة بالوقف)** وفسر بأنه لا يدري أهي حقيقة في العموم أم مجاز، وبأنه لا يدري معناها، ورد بأن الاستعمال متحقق قطعاً، فلا بد من الوضع فإما النوعي الذي في المجازات، وإما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد إلاّ في كونه حقيقة أو مجازاً **(وقيل: بالوقف في الأخبار)** فقط **(دون الأمر والنهي، وقيل: لا نزاع في الألفاظ المركبة)** الدالة على العموم **(مثل كل رجل وجميع الرجال، وإنما النزاع في الصيغ المخصوصة، وهي أسماء الشرط والاستفهام)** كمن وما ومتى **(وقيل: من أبوك يدل)** على الأفراد **(على البدل احتمالاً لا معاً جزماً)** فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً **(وأجيب بأنه يدل)** على جميع الأفراد **(دفعة، لكن على سبيل التردد)** في ثبوت الأبوة لها، فإنها لا يمكن أن تثبت لكل **(لا)** أنه يدل عليها **(بدلاً على الاحتمال، كالنكرة، ومنها)** أي من الصيغ المخصوصة **(الموصولات)** قال الشيخ ابن الهمام: عموم أسماء الشرط والموصولات عقلي، فإن من يدل على عاقل والذي على ذات، فإذا علقا بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة، وهذا دعوى من غير دليل، فإن شمول الشرط والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معاً عقلاً إلاّ إذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيهم الحكم لعموم العلة، والعموم فيهما يفهم مطلقاً، ثم إن العموم لو كان عقلياً بأن يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه، وإلاّ لم يبق اللازم لازماً، فالحق أن العموم فيهما وضعي **(والجمع المحلى)** باللام **(و)** الجمع **(المضاف واسم الجنس كذلك)** أي المحلى والمضاف، لكن لا مطلقاً، بل **(حيث لا عهد)** فإن العهد مقدم على الاستغراق في الجميع **(وإن كان بعضها أقوى)** في الدلالة على العموم **(من بعض)** كالجمع المحلى والمضاف فإنهما أقوى من المفرد كذلك **(و)** منها **(النكرة المنفية ولا رجل فتحاً)** أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس **(نص)** في العموم **(دونه رفعاً)** أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي، فهي غير نص، بل ظاهر فيه، ويحتمل غيره، كذا قال أهل العربية، واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجال فيها، بل رجلان فيها عندهم، فينبغي أن لا يكون نصاً عندهم، وإن قيل بأن النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية نقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة، فهما سواء، وأيضاً أنه قد اشتهر، ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض فأين للنصوصية، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» مع أنه ألزم كثيراً من الضرر، فقد خص منه بعض الضرر هذا، وتحقيق كلامهم أنهم قالوا إن الألفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة إنما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي

وأما الانتشار فمن التنوين، ففي لا لنفي الجنس يسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار، وينفى الجنس، ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلاّ بنفي جميع الأفراد، وأما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه إلى صفة الوحدة، فلا ينتفي الجنس، بل يتحقق في ضمن الكثرة، فيصح ما رجل أولا فيها رجل بل رجلان أو رجال، فلا عموم ولو مخصوصاً، ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم، فلا رجل فتحاً لا يحتمل نفي صفة الوحدة، بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وإن صح تخصيص بعض الأفراد فيهم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعاً، فإنه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصاً فيفيد العموم في الباقي، ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً، وهو المراد بكون الأول نصاً فيه دون الثاني، لا أنه لا يجوز التخصيص فيه، فاندفع الإيراد، وأما إذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة، ويتوجه النفي إلى جنس الجماعة عندهم، فينتفي بانتفاء كل فرد منها، فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم، وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين، فيجوز لا رجال بل رجلان، وهذا لا ينافي النصوصية في العموم في أفراد الجنس، فاندفع الأول، هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم. وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع للآحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأي شيء فسيظهر لك إن شاء الله تعالى؛ ثم إن النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً إذا زيد بعده من نحو: لا من رجل وما من رجل، ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعاً غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم **(وجاء)** المنكر المنفي **(لسلب العموم)** أيضاً **(نحو: ما كل عدد زوجاً)** نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النفي إذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم، وإذا أخرت كانت لعموم السلب **(والحق أنه)** أي عموم النكرة المنفية **(عقلي)** لأن نفي المطلق يوجب نفي كل فرد، فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة، وهذا وإن لم يناف الوضع، إذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية، لكن الوضع إثبات أمر لا حاجة إليه، كالوضع للدلالة على حياة اللافظ، فالوضع ضائع، كذا في «التحرير»، واعترض عليه «مطلع الأسرار الإلهية» أن الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فردٍ ما، إذ الفرد هو الطليعة، فانتفاؤه انتفاؤها، فلا لزوم أصلاً، نعم: الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزءاً منه، بل بأن يكون عنواناً وشرحاً لمرتبة من المراتب فانتفاؤها لا يكون إلاّ بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام، فإن قلت: انتفاء الطبيعة رأساً لا يكون إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، فالعموم لازم لهذا الانتفاء، قلت: إن كان هذا الانتفاء موضوعاً له: فالعموم ليس عقلياً بل صار وضعياً، وإلاّ فمن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء، ثم إنه لو كان العموم عقلياً ولازماً لهذا الكلام عقلاً كحياة اللافظ لما صح التخصيص، وإلاّ لتحقق الملزوم بدون اللازم، ثم إن المشهور أن وضع هذه النكرة للأفراد المستغرقة، فمعنى ما جاءني أحد وما جاء أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح، نحو: ما أنا قلت شعراً، فإنه يفيد نفي قول

كل شعر عن المتكلم وإثباته لغيره، وهذا ممتنع، وقيل: النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الإثبات، وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لإفادة نفي هذا الفرد رأساً، فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتزاماً، لأن نفي الإيجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي، وبناء على هذا جوّز صاحب الفرائد التركيب المذكور، ولعل قائلي العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي إنما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي، وعبارة الإمام فخر الإسلام هكذا: وبيان ذلك أن النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص، لأن النفي دليل العدم، وهو ضروري، لا بمعنى في صيغة الاسم، وذلك لأنك إذا قلت: ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة، ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الإثبات، لأن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة، وهذا ضرب من دلائل العموم، انتهى كلماته الشريفة. وهذا يحتمل أن يكون إشارة إلى أن عموم النكرة المنفية عقلي، ويحتمل أن يكون معناه إن وضعه لانتفاء الفرد المبهم رأساً لغة، والعموم من لوازمه، والثاني أولى، فإن عقلية العموم فاسدة كما عرفت، ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الأول، وأن العموم من مدلولاتها المطابقية، والله أعلم بحقيقة الحال **(لنا جواز الاستثناء)** ثابت في الكلمات المذكورة **(وهو معيار العموم)** فإنه لإخراج ما لولاه لدخل **(أقول لا نقض بالعدد كما أورد)** بأنه يجوز الاستثناء منه، فيلزم عمومه مع أنه خاص **(لأن المراد استثناء ما لا يقف إلى حد)** والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقف إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة، فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد، فإن الاستثناء منه واقف إلى حد **(والاعتراض)** بمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد **(لجواز أن يفهم)** العموم **(بالقرينة، كالترتيب على الوصف المناسب)** للحكم الموجود في كل فرد **(في نحو:** ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] **) (الآية، وأكرم العلماء)**. فإن السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع أفراده فيعم الحكم، وكذا العلم مناسب للإكرام **(أو)** نحو **(العلم بأن الغرض)** أي غرض المتكلم **(تمهيد القاعدة)** الكلية **(لأنه شارع)** للأحكام، والشرع غير مختص بواحد دون واحد **(أو)** نحو **(قوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** هذا حديث رواه الفقهاء، وقد صح ما يؤدي معناه عن أميمة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الإسلام فقالت: يا رسول الله، هل نبايعك؟ فقال: «إني لا أصافح النساء، وإنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة» ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجرور في قوله: بالقرينة، لكان أولى بحسب المعنى، ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقاً **(أو تنقيح المناط، وهو إلغاء الخصوصية)** وتعميم الحكم **(أي القياس بنفي الفارق)** بين المذكور والمسكوت **(أو الضرورة. كما في النكرة المنفية، فإن انتفاء فرد مّا إنما هو بانتفاء)** جميع **(الأفراد بالضرورة)** وقد مر ما عليه **(يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة)** فإنه لو صدر ممن هو ليس ممهداً للقواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو: أكرم

الجهال، لبقي الدلالة بحالها من غير ملاحظة قياس، وإنكار هذا مكابرة **(ومثله ظاهر في العموم)** لغة و**(وضعاً، وإلاّ انسد باب الحكم بالوضع)** مطلقاً في العام والخاص، وسائر الألفاظ **(لأن مبناه على التبادر عند التتبع)** من دون توقف على القرينة **(دون النص)** من الواقع، بأن هذا موضوع لذلك، فلو لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء من الألفاظ الموضوعة **(ويجوز أن يكون)** انفهام المعنى **(بالقرينة)** فوجب أن يحكم ههنا أيضاً بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر **(و)** لنا **(أيضاً شاع وذاع احتجاجهم سلفاً وخلفاً بالعمومات)** على الأحكام **(من غير نكير)** من أحد، ونقل إلينا متواتراً بحيث لا مساغ للتشكيك **(وهذا)** الاحتجاج **(إجماع)** منهم **(على الدلالة)** أي على دلالة تلك الصيغ على العموم **(والأصل)** في الدلالة **(الحقيقة)** وأيضاً: تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة، وهذا يفيد علماً بالوضع **(وذلك)** الاحتجاج **(كاحتجاج)** أمير المؤمنين **(عمر)** بن الخطاب رضي الله تعالى عنه **(على)** خليفة رسول الله ﷺ عبد الله بن عثمان **(أبي بكر)** الصدّيق رضي الله تعالى عنه **(في قتال مانعي الزكاة)** لما عزم هو رضي الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء **(بقوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلاّ الله)** وقال: وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا إلٰه إلاّ الله **(فقرره)** أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لا تصلح للاحتجاج **(واحتج)** الصديق رضي الله عنه **(بقوله)** عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور: «فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم **(إلاّ بحقها)**» أي إلاّ بحق كلمة لا إلٰه إلاّ الله، وقال: الزكاة من حقها، والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة، فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره أحد، بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال، والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخاري وغيره. وفي «شرح المختصر» أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأكبر رضي الله عنه هم بنو حنيفة، وهذا خطأ من «شارح المختصر»، فإنه رضي الله عنه إنما قاتل بني حنيفة لأنهم آمنوا بمسيلمة الكذاب، صرح به أهل الحديث وابن تيمية، ثم إن هذا القتال لمنع الزكاة إلى الإمام أو للمنع مطلقاً، فذهب الشافعي ومالك إلى الأول وقالا: للإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه، وذهب الإمام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمهما الله إلى الثاني وقالا: ليس للإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه وإنما له القتال إذا امتنعوا عن أدائها مطلقاً لا بأنفسهم إلى المصارف ولا إلى الإمام، وقالا: الصدّيق رضي الله عنه إنما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقاً، ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن أداء الزكاة، فإن الكفر إنما يتحقق لو امتنعوا مطلقاً وأنكروا افتراضها كما لا يخفى **(و)** كاحتجاج خليفة رسول الله ﷺ **(أبي بكر)** الصديق رضي الله عنه **(بقوله)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(الأئمة من قريش)** حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله ﷺ وقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، وقال هو رضي الله عنه منا الأمراء ومنكم الوزراء، ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه، والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي **(و)** كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «**(إنّا**

معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركنا صدقة» حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه من خمس خيبر وفدك، وعلى هذا أي عدم توريث الأنبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث، واستمر العمل إلى الآن لا ينكره إلاّ شقي، وفي الصحيحين «إنَّا معاشر الأنبياء» وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «الأنبياء يدفنون حيث يموتون» حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجمعوا عليه **(واعتراض ابن الزبعرى)** بكسر الزاي المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة، حين نزلت الآية الكريمة: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] أن المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب **(ورده عليه)** وعلى آله الصلاة و**(السلام)** بقوله: «ما أجهلك بلسان قومك» إنّ ما لما لا يعقل **(معروف)** في كتب الأصول، فابن الزبعرى احتج بالعموم، وقد كان من أهل اللسان، ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأنه العامّ لا يحتج به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة، وإنما بدل المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل، كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره، والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبعرى إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد إنك تزعم أن الله أنزل عليك: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال: «نعم قال: فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير، فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] وفي التيسير هذا حديث حسن، وفي هذا أيضاً كفاية لما نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج **(كقول)** أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الأختين وطئاً بملك يمين **(أحلتهما آية)** وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فإنها بعمومها تتناول الأمتين المجتمعتين، فاحتج هو رضي الله عنه بالعام **(وحرمتهما آية)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] وهي في معنى مصدر مضاف، أي جمعكم بين الأختين، وهو عام للجمع نكاحاً ووطأ بملك اليمين، فدلت على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة، كما زعم البعض، حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة، فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرّم، وهذا الأثر رواه عبد الرزاق والبيهقي، ونقل في بعض «كتب الأصول» عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجح المبيح لموافقة البراءة الإباحة الأصلية، وموافقة ما في المائدة، وهذا مخالف لكتب الحديث، فإنه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلاً سأل عثمان عن الأختين في ملك اليمين، هل يجمع بينهما؟ قال: أحلتهما آية وحرمتهما آية، وما كنت لأصنع ذلك، فخرج من عنده فلقي رجلاً من أصحاب النبي ﷺ أراه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال: لو كان إليَّ من الأمر

شيء ثم وجدت من أحلّ فعل ذلك لجعلته نكالاً، والقول بالإباحة جاء عن ابن عباس، وهو كان يؤوّل: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ في النكاح، ثم إنه قد روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية، ولا آمر ولا أنهى، ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي، وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الأختين الأمتين فكرهه، فقيل: يقول الله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] قال: وبعيرك أيضاً مما ملكت يمينك فقد علم بهذا أن هذه المسألة اجتهادية مختلفة بين الصحابة، والترجيح للتحريم للاحتياط، ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر، كما عن ابن مسعود ظني الدلالة، لكونه مخصوصاً بتخصيصات شتى، ولموافقة القياس، فإنه لما حرم الجمع فيما شرع سبباً لحل الوطء، فتحريم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه **(إلى غير ذلك من الموارد)** أي موارد الاستعمال **(والوقائع)** التي بلغت حد التواتر توتراً معنوياً يطول الكلام بذكره، ولنعم ما قال القاضي الإمام أبو زيد القول بالتوقف في العام إنما حدث بعد القرن الثالث **(واستدل)** على المختار **(بأنه)** معنى قصد إفادته، و**(كثرت الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضع له كغيره)** من المعاني التي وضعت الألفاظ بإزائها للتعبير عنها **(وأجيب بأنه يستغني)** في التعبير عنه عن الوضع له انفراداً **(بالمجاز والمشترك)** فيجوز أن تكون الألفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازاً أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص، فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفراداً **(و)** أجيب **(بأنه إثبات اللغة)** والوضع بالرأي والقياس، وقد نهى عنه فيما مر **(أقول: لو قيل)** في الاستدلال إن العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة إلى التعبير عنه **(فتجب الدلالة)** عليه أي يجب أن يكون لفظة ما من الألفاظ دالة عليه، بل الألفاظ الكثيرة وإلاّ لما أمكن التعبير عن العموم وإفادته **(وقد وجدت)** الدلالة بالاستقراء في الألفاظ على طبق ما يقتضيه العقل **(فإما)** يدل **(تجوزاً أو وضعاً اشتراكاً أو انفراداً والأوّلان)** هما الدلالة تجوّزاً واشتراكاً **(خلاف الأصل)** لا يصار إليهما إلاّ بدليل، وليس **(لاندفع)** الجواب المذكور بوجهيه، أما الأول: فلكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل وأما الثاني: فلأنه ليس رأياً محضاً بل للاستقراء دخل فيه **(كالإيراد بالكل والجميع)** أي كما أنه اندفع الإيراد بأن يستغني في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع اللذين هما خارجان عن النزاع، فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة إلى ألفاظ أخرى في إفادة العموم، وجه الاندفاع أنّا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه، لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذٍ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم، فإما تجوّزاً أو اشتراكاً أو انفراداً، والأولان خلاف الأصل، ولا حاجة إلى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه، ففي الاستدلال استدراك، فتأمل الذين قالوا إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم **(قالوا)** في الاستدلال **(أولاً: لا عموم إلاّ لمركب والمفرد لغيره)** من الخصوص **(فإن معنى الشرط، واستغراق المحلي وغيره)** من المضاف والنكرة المنفية والموصولات **(لا يتحقق إلاّ بضم لفظ آخر)** معه فلا عموم لها **(والجواب أن التوقف)** في

الدلالة (**على التركيب**) مع غيره (**لا يستلزم أن المجموع هو الدال**) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد، لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا عموم إلاّ لمركب (**وغايته أن الوضع**) للعموم (**نوعي**) في ضمن قاعدة كلية بأن يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (**و**) قالوا (**ثانياً: إن الخصوص متيقن**) والعموم مشكوك (**وهو**) أي المتيقن (**أولى من المشكوك**) فالمخصوص أولى (**قلنا: المشكوك متيقن بالدليل**) الذي مر وكون الخصوص متيقناً ممنوع، بل عدمه متيقن (**مع أنه إثبات اللغة**) والوضع (**بالترجيح**) والرأي فلا يصح (**على أن العموم أحوط وأجمع**) فإنه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين، فتعارض الأحوطية تيقن الخصوص، قيل: الأحوطية لا يطرد، فإنه إنما يكون في الوجوب والتحريم دون الإباحة ولا يضرنا، فإن المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيدكم، فإنه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (**و**) قالوا (**ثالثاً**) قد اشتهر (**ما من عام إلاّ وقد خص منه**) البعض (**وقد خص**)، هذا العام (**بنحو**) قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] [النساء: ١٧٦] [النور: ٣٥ ـ ٦٤] حتى صار مثلاً، فالعموم مغلوب والخصوص غالب (**والمغلوب هو المجاز**) فالعموم مجاز وفي قوله: وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بأن هذه القضية مبطلة لنفسها، فإنها أيضاً مشتملة على العموم، وجه الدفع أن هذا العام مخصوص، فلا يبطل (**قلنا**) هذا لنا لا علينا (**والتخصيص لدليل فرع العموم وضعاً**) فهذا مثبت للوضع (**ولهذا يعم**) بعد التخصيص (**فيما بقي على أن**) كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع، وأن (**الأقل قد يلزم لدليل**) موجب إياه، وههنا دل الدليل على العموم، هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون (**قالوا: أطلقت كل منها للعموم والخصوص**) جميعاً (**والأصل**) في الإطلاق (**الحقيقة فيهما**) فيلزم الاشتراك (**أو**) يقال: أطلقت لكل منهما و(**لا يدري**) الوضع لأيهما فيجب التوقف (**ومن ههنا**) أي من أجل الاشتراك أو التوقف في الوضع (**ذهبوا إلى أن العام مجمل**) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (**قلنا**) كون الأصل حقيقة فيهما وعدم دراية الوضع (**ممنوع**) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم، والاشتراك خلاف الأصل، قائلو العموم في الأمر والنهي (**قالوا: التكليف للكل، وهو بالأمر والنهي، فهما للعموم**) بخلاف الأخبار (**قلنا**) غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم و(**الوضع ممنوع**) وغير لازم منه (**بل**) يجوز أن تكون الدلالة (**بالقرينة كما تقدم**) نعم: يلزم مما ذكرنا الوضع، لكن مطلقاً أمراً أو نهياً أو إخباراً (**على أن الإخبار**) المقصود (**قد يكون عن الكل**) كالتكليف يكون للكل (**وهو**) إنما يكون (**بالخبر به**) أي بالعموم وصيغته (**والمعرفة**). أي الاعتقاد بالخبر المذكور (**مطلوبة**) للشارع كالأعمال، فيلزم العموم في الخبر أيضاً بعين ما قلتم هذا (**قيل**) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا و(**عموم صلوا وصوموا غير محل النزاع**) فإن أحداً لم يقل أن صيغ الأمر والنهي للعموم (**أقول: مراده أن تلك الصيغ تعم إذا استعملت في الإنشاء**) لا أن الإنشاء نفسه يعم (**نحو**: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]) فكلمة الشرط الواقعة فيه تعم (**فتأمل**) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذٍ أن أمثال من وغيرها من الصيغ في الطلب

موضوعة للعموم وفي الإخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم.

مسألة

(**موجب العام قطعي**) عندنا، اعلم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن احتمل احتمالاً مّا، ويشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً، ولا يحتمله عند أهل اللسان، ويفترقان في أنه لو تصوّر الخلاف لما جوّزه العقل في الأول أصلاً، وجوزه في الثاني تجويزاً عقلياً، ويعده أهل المحاورة كلا احتمال، ولا يعتبر في المحاورة أصلاً، والمراد ههنا المعنى الثاني، فالعام عندنا يدل على العموم، ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعد في المحاورة احتمالاً بل ينسب أهلها مبديه إلى السخافة، وهذا كالخاص بعينه (**فلا يجوز تخصيصه**) إذا وقع في الكتاب (**بخبر الواحد**) لكونه ظني الثبوت (**ولا بالقياس**) لكونه ظني الدلالة، ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] بقوله ﷺ: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم» ولا بالقياس على الناسي، قال العيني في «شرح الهداية» قد صح الحديث هكذا: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم ما لم يتعمد» (**والأكثر**) من الشافعية والمالكية وبعض منا كالإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (**على أنه ظني**) محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل (**فيجوز**) تخصيصه، وإن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (**لنا أنه موضوع للعموم قطعاً**) للدلائل القطعية التي مرت (**فهو**) أي العموم (**مدلول له وثابت به قطعاً**) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (**كالخاص إلاّ بدليل**) صارف عنه وحينئذٍ لا نزاع في الخصوص، اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وإنما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل، وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام، وإن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه، إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة، والجواب عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له، ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة، ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المكروه، وأما كثرة وقوع التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً، والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن، فلا مجال للاحتمال كالخاص، فإن قلت: كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله، قلنا: إنما تصح الكثرة قرينة، لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف، كما إذا صارت الحقيقة مهجورة، أو المجاز متعارفاً، وليس الأمر ههنا كذلك، فإن كثرة التخصيص في العام ليست إلاّ بأن يراد في استعمال بعض بقرينة، وفي بعض آخر بقرينة أخرى، فلا تكون هذه الغلبة قرينة، وهل هذا إلاّ كما يكون للفظ خاص معانٍ مجازية يستعمل

في كل منها مع قرينة، ولا تصلح هذه الكثرة قرينة، وأيضاً نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح إرادة العموم أصلاً في عام مّا وهذا خلاف رأيكم أيضاً، فاحفظ هذا، فإنه بالحفظ حقيق، واعترض أيضاً بأن العام فيه احتمالان، احتمال التجوز، واحتمال التخصيص، فلا يكون كالخاص، فإن فيه احتمال التجوز فقط، أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل، فلا توجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص، لأنها لا تعد عرفاً ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل، وأجاب في «التحرير» بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة إلاّ لمجاز واحد، إذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد، فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال، وأورد عليه بأن العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفراده، ففيه احتمالان معاً بخلاف الخاص، ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضعان: وضع لمعناه شخصي أو نوعي، ووضع آخر للعموم نوعي، فرأيت الأسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار إرادة الشجعان، فالسارق إذا أريد بالسرقة النبش واستغراق أفراده كان حقيقة في العموم وإن كان مجازاً في مدلوله، فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل إلاّ مجازاً واحداً كالخاص فلا يورث ضعفاً في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فإنه دقيق **(واستدل)** على المختار لو كان ظنياً لجاز إرادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف، لأن الكلام فيما لا صارف و**(لو جاز إرادة البعض بلا دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع)** ولزم التلبيس **(وأجيب)** بمنع الملازمة و**(الظن يجب العمل به فلا يرتفع)** الأمان لأنه مفيد للظن، وهذا الجواب ليس بشيء فإن المقصود هو أنه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال إرادة البعض، وهو غير الموضوع له ارتفع الأمان في كل لفظ، عاماً كان أو خاصاً، لأن الكل سواسية في احتمال إرادة غير الموضوع له، فإن المانع عن احتمال الغير لم يكن إلاّ انتفاء القرينة ولم يمنع، فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وإنشاء وأيّ استحالة فوق هذا؟ وليس مقصود المستدل ارتفاع الأمان بعدم صحة العمل حتى يجاب بأن العمل واجب بالظن، وقد سددنا طريق الهرب إلى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون **(قالوا)** في الاستدلال **(كل عام يحتمل التخصيص)** حتماً لا ناشئاً عن دليل **(فإنه شائع)** كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام **(ولهذا يؤكد بكل وأجمعين)** ولولا الاحتمال لما احتيج إلى التأكيد **(قلنا)** أولاً: إن الدليل جار في الخاص أيضاً، لأن الاستعارة شائعة كثيرة في الأشعار، وكلام البلغاء، حتى وقع المثل أن الشعر كذب، ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خالياً عنها، فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز، وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا، وثانياً: أنه إن أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت إليه، كالمجاز المتعارف، فلا نسلم كثرة الوقوع، كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا أنه يحتمل فقط، وليس هذا أقل القليل فضلاً عن الكثرة، وإن أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصاً ببعض أفراده وفي استعمال آخر ببعض آخر

بمخصص آخر وهكذا فمسلم، لكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه، وثالثاً: أن غاية ما لزم منه أن بقاء العموم مغلوب من المخصص و(**المغلوب إنما يحمل على الأغلب، إذا كان مشكوكاً**) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكاً في عمومه، كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم، والضرورة العربية شهدت بأن اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة (**فتأمل**) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه. ورابعاً: لا نسلم كثرة وقوع التخصيص، فإنه إنما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو، واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو بغيره شائع، وإن نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول: إن القصر في العام شائع فيورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع، وهذا ليس بشيء فإنا سنبين إن شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلاً فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر، لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة ينبو عنه كما لا يخفى على الناظر فيها، والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة

(**يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص**) واستقصاء تفتيشه عندنا (**وعليه الصيرفي والبيضاوي والأرموي**) ويلوح آثار رضا صاحب المحصول (**ونقل**) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي والآمدي الإجماع على المنع**) من العمل به قبل البحث عن المخصص (**وهو**) أي ثبوت الإجماع (**ممنوع**) والنقل غير مطابق (**فإن الأستاذ**) أبا إسحاق الإسفراييني (**وأبا إسحق الشيرازي والإمام**) فخر الدين (**الرازي حكوا الخلاف**) وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الإجماع مبني على عدم اعتداد قول الصيرفي فإنه مكابرة (**بل الأستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث**) عن المخصص (**في حياته صلى الله عليه**) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (**وسلم كما في التيسير**) وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه، وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار، وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام إلى البحث عن المخصص ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، وكذا في القرن الثاني والثالث، والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن، فأين الإجماع، وقد تقدم النقل عن القاضي الإمام أبي زيد من أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث، وقال هو أيضاً، وجملة الجواب أن العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع، وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه، فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الأشباه مع كونه حجة للعمل به إن عمل، لكن يقف

احتياطاً حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه بتبين الخلاف، لكن الكلام في موجب النص نفسه، أما الاحتياط فضرب معين يترك به الأصل إلاّ أن الترك به لا يجب حتماً، وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: التفصيل الأحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان، وأما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف، وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة، وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الإمام، وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضي الله عنها المخصص القطعي لما ظنته عاماً وعملت قبل البحث عنه، ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الإلهي إلاّ احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل، ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه **(لنا ما تقدم أنه قطعي)** دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً **(فلا يتوقف)** بعد العلم بالحكم الإلهي الثابت قطعاً **(على عدم احتمال المعارض)** احتمالاً غير معتد به **(كـ)** ما لا يتوقف في **(سائر القواطع)** على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً، ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً، فإنه يفيد ظن حكم إلهي ظناً قوياً، فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح، أعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً، وهل هذا إلاّ تهافت فتأمل، وأنصف المتوفقون **(قالوا: عارض دلالته احتمال المخصص)** ولا حجة مع الاحتمال المعارض **(قلنا)** العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلاّ عقلاً، كاحتمال المجاز في الخاص، و**(الاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضعاً)** فلا ينافي الحجية **(فافهم)** ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح، فلا يعارض العموم الوضعي الراجح، ولا توقف دون المعارضة فافهم **(ثم المانعون)** للعمل قبل البحث **(اختلفوا في قدر البحث عنه، والأكثر ومنهم ابن شريح)** قالوا: يجب البحث **(إلى الظن بعدمه، لأن الاستقراء إنما يفيد الظن)** والبحث إنما يكون بالاستقراء **(فشرط القطع سد لباب العمل)** بالعام **(والقاضي أبو بكر)** الباقلاني **(وجماعة)** قالوا: يجب البحث **(إلى القطع)** بالعدم **(قالوا: إذا كثر بحث المجتهد)** عن المخصص **(ولم يجد)** مع هذا **(قضت العادة بالقطع)** بعدم المخصص **(قلنا)**: قضاء العادة بالقطع **(ممنوع بل)** إنما تقضي العادة **(بالظن ولو قوياً)** كما في المحصول بكون الظن ضعيفاً **(أقول: لو قالوا: مظنون المجتهد مقطوع)** لأن مظنونه واجب العمل قطعاً كما مر في المقدمة **(آل النزاع لفظياً)** فإن من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص، وهذا لا ينافيه ما ذكر، بل إنما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه، وهو غير منكر من أحد **(ثم أقول)** في إثبات القطع **(عدم المخصص إذا صار مظنوناً)** للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد **(كان العام)** قطعياً **(كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً)** غير معتد به وغير ناشىء عن دليل **(بالاتفاق)** وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه، بل على انتفائه عرفاً ولغة **(والخاص مقطوع)** بالمعنى الأعم، فهذا العام أيضاً مقطوع، **(والقطع**

بأحد النقيضين) كالعموم **(يستلزم القطع بعدم الآخر)** من النقيض كالخصوص **(فعدم المخصص مقطوع فتأمل)** فإنه كلام متين، لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن إن أرادوا نفي القطع بالمعنى الأعَمّ كما هو الظاهر من تفريعاتهم، كعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث، فلا شك في أنه أبعد، فإنه من البين أن المخصوص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي، ولا تكون خفية بهذا الخفاء، بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه، فإذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب، فليس هناك البتة بحكم العادة، فالعام في معناه الوضعي مقطوع، وإن أرادوا نفي القطع بالمعنى الأخص الذي لا يحتمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه، فيؤول النزاع حينئذٍ إلى اللفظ، اللهم إلاّ أن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع، وهو كما ترى لا يليق بأمثاله فتدبر.

مسألة

(الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لطائفة منهم) الإمام **(فخر الإسلام)** منا **(و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** من الشافعية عليهما الرحمة **(قيل)** في الكشف **(عامتهم على أن جمع القلة)** وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة، وله أوزان مخصوصة **(النكرة ليس بعام، وإنما الخلاف في جمع الكثرة)** وهو ما يطلق إلى ما لا نهاية، ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً، فصار كأسماء العدد، بخلاف جمع الكثرة، ثم إن بعضهم قالوا: إنه لا فرق بينهما في جانب الزيادة، فإنهما يطلقان إلى ما لا نهاية له، وإنما الفرق في الأقل، فأقل جمع القلة الثلاثة أو الاثنان، وجمع الكثرة أقله العشرة، وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة، ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما، فحينئذٍ لا وجه للتخصيص أصلاً **(وقيل)** في التلويح **(الخلاف)** بين الفريقين **(لفظي مبنى على اشتراط الاستغراق وعدمه)** فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه، ومن لم يشرط كالإمامين المذكورين، واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم، وليس الخلاف في المعنى، فإن الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً **(أقول الحق إن الخلاف مع فريق كفخر الإسلام ومن تبعه)** من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق **(لفظي و)** الخلاف **(مع فريق)** آخر **(ومنهم الجبائي)** من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه **(معنوي فإنهم يثبتون الاستغراق)** للجمع المنكر **(كما يتضح من دليلهم)** الآتي **(لنا عدم تبادر الاستغراق منه)** حين الإطلاق **(بل)** يتبادر جماعة ما أيّ جماعة كانت و**(يصلح لكل عدد)** بدلاً **(كالمفرد)** يصلح **(لكل واحد)** بدلاً، فلا عموم أصلاً **(واستدل لو قال: عندي عبيد، صح تفسيره بأقل الجمع اتفاقاً)** ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لأنه ينافيه، **(وأورد أن ذلك)** أي جواز التفسير بأقل الجمع **(لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا)** فيجوز أن يكون موضوعاً للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه، ولا يبعد أن يقال: شأن العام أنه يخص بقرينة مخصصة، ويبقى عاماً في الباقي. وههنا يصح التفسير بأي عدد شاء، فلا يكون عاماً فتأمل **(قيل)** ليس معناه

جميع عبيد الدنيا، بل (**معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة**) فيه، فلا يصلح قرينة صارفة عنه (**أقول: ربما يمنع**) أن معنى العموم جميع عبيده، بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (**ويستند بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي**) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له (**لا**) أن الحقيقة (**الأعم منه، ومن العرفي**) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجه (**فتأمل**) فإنه دقيق، المعممون (**قالوا: أولاً**) الجمع المنكر (**حقيقة في كل جمع**) من الأقل إلى ما لا نهاية (**فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه**) وهو أيضاً فرد من أفراده، فيحمل عليه احتياطاً ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أي جماعة كانت، والحمل على الكل حمل على بعض أفراده للاحتياط، وهذا ينافي العموم، ولو قيل: إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظياً، فإن مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم إلا أن يحرر النزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعد عليه كلماتهم، فالأولى أن يحرر الدليل هكذا: الجمع يطلق على كل جماعة، والحمل على الكل حمل على كل محتملاته، فيحمل عليه احتياطاً والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فإن نوقض بأن المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال: (**ولا نقض بنحو رجل لأن الجميع**) وإن كان جميع حقائقه لكن (**ليس**) نفسه (**من حقيقته**) فلا يصح الحمل عليه (**وفيه ما فيه**) لأنه إنما يصح إذا كانت النكرة موضوعة للفرد المنتشر، وما إذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير، فالكل أيضاً من حقيقته، كذا في «الحاشية». فإن قلت: لا يصح على القول الأول أيضاً، لأن الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه، وكان مدار الدليل عليه، قلت: لا، بل مدار الدليل على إثبات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليبقى حقيقة ومتناولاً للكل فتدبر، ثم إن النقض بالمصادر غير المنونة وارد على كل حال كما لا يخفى (**قلنا: الأقل متيقن وكثير الصدق**) فهو أولى بالحمل عليه من الكل، فالاحتياط إن كان فمعارض به (**و**) قلنا (**أيضاً: الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك**) مما ذكرتم (**بل**) إنما يلزم (**ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج، فإن الوضع للقدر المشترك**) كما هو مسلم على ما قرره المصنف، وأما على ما قررنا فلأن الإطلاق على كل جماعة إنما يقتضي الوضع للقدر المشترك (**ولا دلالة للعام على الخاص**) فلا يدل الجمع على الكل استغراقاً. قال في «شرح الشرح» إن الكل لما كان فرداً من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث إنه فرد للقدر المشترك إطلاق حقيقي، وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق. كذا في «الحاشية»، وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان: إطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه، وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه، والأول إطلاق حقيقي والثاني مجازي، فإن أريد بإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقاً الإطلاق الأول بأن يكون مستعملاً في القدر المشترك ويراد الكل لأنه أيضاً جماعة، فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (**و**) قالوا (**ثانياً: لو لم يكن**) الجمع المنكر (**للعموم لكان مختصاً بالبعض، وذلك تخصيص بلا مخصص قلنا: الملازمة**) بين

الاختصاص بالبعض وعدم العموم (**ممنوعة بل**) يجوز أن يكون (**للقدر المشترك**) بين البعض أي بعض كان والكل.

مسألة

(**أقل الجمع ثلاثة**) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (**إلاّ مجازاً، وقيل**) أقله (**اثنان**) حقيقة (**واختاره**) الإمام حجة الإسلام (**الغزالي وسيبويه**) من النحاة (**وقيل لا يصح لهما**) أي للاثنين (**لا حقيقة ولا مجازاً**) وقيل: أقله واحد، وقيل: لا يصح الإطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازاً (**ولا نزاع في لفظ الجمع**) المؤلف من الجيم والميم والعين (**بل**) إنما النزاع (**في المسمى**) أي في الصيغ المسماة به (**كرجال ومسلمين ولا**) نزاع أيضاً (**في نحن فعلنا**) أي في ضمير المتكلم مع الغير فإنه موضوع للمتكلم مع الغير واحداً كان أو كثيراً، فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم (**ولا**) نزاع أيضاً (**في نحو** ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] **فإن في إضافة الشيئين إلى ما يتضمنهما ما يجوز**) فيها (**الإفراد**) نحو قلبكما (**والتثنية**) نحو قلباكما بناء على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف إليه (**والجمع**) نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالإضافة، فهو والمفرد سواء في الإطلاق (**بل هو أفصح**) لكونه أدل على الإفراد من المفرد وكراهية اجتماع التثنيتين (**لنا**) أولاً (**المتبادر**) من الجمع المنكر المجرد عن الصارف (**الزائد على الاثنين**) وهو من علامات الحقيقة (**و**) لنا ثانياً (**قول**) عبد الله (**بن عباس لعثمان**) أمير المؤمنين (**رضي الله تعالى عنهما: ليس الإخوان إخوة في لسان قومك**) فقرر أمير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما إمامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة، على أن الأقل ثلاثة، والأثر المذكور رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال: إن الأخوين لا يردان الأم من الثلث، قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١] قال: أخوان ليسا بلسان قومك إخوة، قال عثمان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنثورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الإطلاق عليهما مجازاً، فإن الإجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب، فلا بد من حمل الأخوة على الأخوين مجازاً، وفيه أنه لا يلزم من حمل الأخوة على معناه المخالفة، فإنه ساكت عن حال الأخوين، نعم: لا بد للإجماع من سند، ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة، إلاّ أن يقال: الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الأخوة على الأخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده. فإن قلت: روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الأم بالأخوين فقالوا: يا أبا سعيد إن الله يقول: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ وأنت تحجبها بالأخوين، فقال: إن العرب تسمي الأخوين أخوة. كذا في «الدرر المنثورة» و(**التيسير**)، فالآثار متعارضة قال: (**ولا يعارضه قول زيد الأخوان أخوة**) فإنه غير نص في أن مدلوله الحقيقي أخوان بخلاف قول ابن عباس (**لأنه لم يقل في اللسان**) فلا يدل على الوضع (**بل المراد**) أي يجوز أن يكون مراده رضي الله عنه (**الحكم**) أي أخوان أخوة حكماً

(وهو الإرث والوصية) أو أنه يسمى الأخوان أخوة مجازاً جمعاً بين الأدلة القائلون بأقلية الاثنين **(قالوا: أولاً)** قال تعالى: (﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ **والمراد أخوان فصاعداً إجماعاً)** بين المجتهدين اللاحقين وإن كان مختلفاً بين الصحابة أو إجماعاً بين الأكثر، والأصل في الإطلاق الحقيقة **(قلنا)** سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقة فيهما بل **(مجاز لقصة ابن عباس)** الذي هو أعرف باللغة، وقد قال: لا يسمى في لسان العرب الإخوان أخوة، ولك أن تمنع أن المراد بالأخوة أخوان ولا إجماع عليه إنما الإجماع على أن الأخوين في حكم الأخوة، ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] **(والمراد** بضمير الخطاب **(موسى وهارون)** على نبينا وآله و**(عليهما السلام)** والأصل في الإطلاق الحقيقة **(قلنا)** لا نسلم أن المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلاة والسلام **(بل)** هما **(وفرعون أيضاً)** وهو وإن كان غائباً لكن أدخل في المخاطبين تغليباً **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] أي حكم **(داود وسليمان عليهما)** وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام)** والأصل في الإطلاق الحقيقة **(وأجاب الإمام)** فخر الدين **(الرازي بأنه إضافة إلى المعمولين)** أي الفاعل وهو داود وسليمان، والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث، وحينئذٍ لم يستعمل في الاثنين **(وقد يقال إنه)** أي تجويز الإضافة إلى المعمولين **(عجيب، فإن المصدر إنما يضاف إليهما بدلاً)** في إطلاقين **(لا معاً)** في إطلاق واحد، وما قيل إن كون الحكم مصدراً ممنوع، بل هو بمعنى الأمر والشأن، أي كنا بشأنهم شاهدين، فإنما يصح جواباً في نفسه لا توجيهاً لهذا الجواب، فإن قيل: إنه لا يصح في نفسه أيضاً لأنه مجاز خلاف الأصل، قلت ههنا ضرورة، فإن الأدلة الصحيحة قد دلت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين، فالإطلاق عليهما تجوز وإطلاق الحكم على الشأن أيضاً تجوز، والثاني أكثر شيوعاً بالنسبة إلى الأول، فحمل عليه فتدبر **(أقول)** إضافة المصدر إلى المعمول على نحوين إضافته إليه مع بقاء معنى المعمولية، ويقصد منها إفادة معنى الفاعلية أو المفعولية، وإضافته إليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لإفادة الملابسة، و**(لعل مراده أنه إضافة إلى المعمولين، لكن لا من حيث هما معمولان)** باقيان على معنى الفاعلية أو المفعولية **(بل)** أضيف إليهما **(لأنهما ملابسان)** أي الحكم الملابس لهما وللقوم ولا شك أن الإضافة لأجل إفادة الملابسة تصح إلى المعمولين، وإنما لا تصح بالنحو الأول **(فتأمل)** فإنه وإن كان كلاماً متيناً، لكن خلاف المتبادر المنساق إلى الذهن من عبارته **(و)** قالوا **(رابعاً: الجمع يقتضي الجماعة)** فإن أهل العربية قالوا: الجمع موضوع لجماعة ما **(و)** قال رسول الله ﷺ **(الاثنان فما فوقهما جماعة)** رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب، كذا قال «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره **(أقول)** إذا زيد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور **(فاندفع)** ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة و**(أنه في غير محل النزاع)** فإن النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة: وبعد لا يخلو عن

شائبة شبهة، فإن الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها بوضع الصيغ بإزائها شاملاً للاثنين غير لازم، بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم **(قلنا)**: لم يرد هو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فما فوقهما بل **(أراد)** ﷺ **(فضيلة الجماعة)** الصلاتية **(أو جواز السفر)** والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وقد كان سفر الاثنين في أول الإسلام منهياً عنه، فرخص بهذا الحديث المانعون كونه للاثنين ولو مجازاً **(قالوا)** لو جاز إرادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازاً لجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها و**(لا يقال: جاءني رجلان عالمون، ولا رجال عالمان)** باتفاق النحاة **(وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ)** في النعت: فلا يجوزون هذا التركيب، لا أنهم لا يجوزون إطلاق الجمع على التثنية مجازاً **(قيل فيه بعد فإنه لا يقال: جاءني زيد وعمرو العالمون)** مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية. **(أقول ربما يمنع المجوّز)** امتناع هذا التركيب فلا إشكال، وهذا فاسد، فإنه منع لمقدمة إجماعية للنحاة **(على أن الجمع)** بين شيئين أو أشياء **(بحرف الجمع)** كما في التثنية والجمع **(كالجمع بلفظ الجمع)** وهو الواو العاطف، فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية إن كان واحداً، وإن كان أكثر ففي حكم الجمع فإنما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري **(فتأمل)** فإنه كلام متين.

(فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الأصول **(بين جمع القلة و)** بين جمع **(الكثرة وإن صرح به النحاة)** أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة **(فإن المحلى منهما)** أي من جمعي القلة والكثرة **(للعموم مطلقاً)** فلا أقل له ولا أكثر **(وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم)** من غير فرق، ولذا أجمعوا على أنه لو فسر قوله: له عليَّ دراهم أو أفلس بالثلاثة صح **(ولا فرق في جانب الزيادة)** بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لا إلى نهاية **(وإن قيل به)** في التلويح **(لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد، فيصح تفسيره بأي عدد شاء)** فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق إذن بينهما **(وصحة نحو)** جاءني **(رجال عاقلون وأئمة عقلاء)** أي: ولأن توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق **(هذا)** ما هو الحق، فإن قلت: النحاة عمدة في هذا الباب، فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين، فإنهم المتقدمون الباذلون جهدهم في أخذ المعاني عن قالب الألفاظ فتأمل.

مسألة

(استغراق الجمع) سواء كان معرفاً باللام أو الإضافة، أو منكراً منفياً بحرف النفي **(لكل فرد)** فرد **(كالمفرد)** أي كاستغراقه عند الفقهاء والأصوليين وجمهور أهل العربية **(وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل)** فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة

جماعة، فالواحد والاثنان خارجان عنه **(لنا ما تقدم من الاستثناء)** فإن استثناء الواحد صحيح لغة وعرفاً، وهو لإخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول، وأما قرأت الكتاب إلاّ ورقاً ونحوه فلأنه أريد به قرأت جميع أجزاء الكتاب إلاّ ورقاً، وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل، وإن جوّز فقول باطل لا يلتفت إليه أو مؤوّل **(و)** لنا **(الإجماع)** على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد ألا ترى أنه كيف استدل خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الأنصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» وقد قرروه وسلموه وأجمعوا به على أن لا حق في الخلافة لواحد من الأنصار، فإن قيل: فعلى هذا يفيد قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] انتفاء الرؤية مطلقاً عن كل بصر قال: وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ إنما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب: فلا ينافي رؤية بعض الأبصار **(وإن اقتضى عموم السلب باعتبار الإفراد)** وسلم ذلك **(فلا يستدعيه باعتبار الأزمان)** فالمعنى والله أعلم لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الآخرة **(فتأمل)** ولا تلتفت إلى ما يقال من قبل أهل البدع أن نفي الفعل يقتضي انتفاءه في الأزمان مطلقاً، فالحمل على أزمان الدنيا انصراف عنه، لأن النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية، وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه، وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لا بأس به، بل يجب لإيجاب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الأزمان فالإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فتدبر. السكاكي وأتباعه **(قالوا: أولاً)** لو كان استغرق الجمع للآحاد لما صح النفي عنه إذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و **(قد صح لا رجال في الدار إذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل قلنا)** جواز لا رجال **(ممنوع حقيقة)** وليس إلاّ دعوى مثل المطلوب **(و)** إن أريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال: **(أما التخصيص فيجوز في كل عام)** ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو إرادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق، والمثال المذكور إنما يصح بهذا الاستعمال، وأما حقيقة فلا يصح فافهم **(و)** قالوا **(ثانياً: إن الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد)** كما يرشدك الجماعة تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد **(قلنا)** الحكم على كل جمع **(مستلزم لغة)** الحكم على كل فرد **(وإن لم يستلزم عقلاً)** بناءً **(على أن الجمع المحلى)** بل الجمع المستغرق مطلقاً يبطل الجمعية ويكون **(عندنا لكل فرد)** ويمكن أن يقرر الكلام جوابين أحدهما: أن هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وإن لم تستلزم عقلاً، ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية إلاّ فيما يكون حكم الجماعة والآحاد واحداً، لا أنه يدل التزاماً غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح، وإلاّ لم يصح الاستثناء فتأمل فيه، والثاني: أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع، بل الجمع يبطل حينئذٍ، هذا **(و)** قالوا **(ثالثاً)** روي **(عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب)** ولا يصح إلاّ إذا كان استغراق المفرد أشمل **(قلنا)** أولاً **(مراده)** رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلاً أشمل من الكتب حال كونهما **(منكرين)** فليس مما نحن فيه، وثانياً: أن ابن عباس

وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة، وثالثاً كما قال «مطلع الأسرار الإلهية» إن مراده أن الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكثر جمعاً للحكم من الكتب الأخرى المعهودة وهي المنزلة على الأنبياء السابقين، فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر.

مسألة

(جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب) فيه الرجال على النساء، يعني يكون مفرده بحيث يصح إطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليباً، وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه، واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح إطلاقه على النساء أصلاً كالرجال، فإنه للرجال اتفاقاً، وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعاً نحو: الناس، فإنه يتناول اتفاقاً وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء، فإنه مختص بالنساء اتفاقاً إن وجد فتأمل فيه: **(هل يشمل النساء وضعاً)** كما أنه يشمل الرجال **(نفاه الأكثر)** من الشافعية والمالكية **(خلافاً للحنابلة)** فإنهم قالوا: يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الأول وقال **(لنا أن المتبادر)** منه عند الإطلاق **(من دون قرينة)** صارفة **(هم الرجال وحدهم)** وهو من أمارات الحقيقة، ودليل التبادر الاستقراء، لكن الخصم لا يساعد عليه **(واستدل أولاً بقوله)** تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾ [الأحزاب: ٣٥] فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر، فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التأكيد، ولو لم تدخل، بل اختصت الصيغة بالرجال كان تأسيساً **(والتأسيس أولى من التأكيد)** فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال، والأصل الحقيقة، فهي بهم خاصة **(أقول فيه نظر، لأن في «شرح المختصر» أن لا نزاع في أنه للرجال وحدهم)** أي مستعملاً فيهم **(حقيقة، فعلى هذا لا يلزم التأكيد)** فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملاً للرجال، فلا تأكيد ولا مجاز **(فلا يثبت المدعي)** من كونه لهم وحدهم **(كما لا يخفى)** قال «مطلع الأسرار الإلهية»: ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح به المصنف، بل المعنى أنه للقدر المشترك، فهو مشترك معنوي، وإطلاقه عليهم كونهم من أفراده حقيقة، وهذا لا يضر في الاستدلال، فإن هذه الجموع محلاة مفيدة لاستغراق ما تصلح له، فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ، فيكون ذكر النساء بعده تأكيداً، وإذا التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة، والأصل الحقيقة، هذا: ثم في الاستدلال شيء هو أن مثالاً جزئياً لا يصحح القاعدة الكلية، كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم، كذلك استعمل للمختلط كثيراً، فلم لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة، وصار استعمال الانفراد حقيقة، فأصالة الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة، وأيضاً أفراد فرد من العام للنصوصية شائع، كما في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وأمثاله، وهذا ليس تأكيداً اصطلاحياً،

فإن أريد أنه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيداً اصطلاحياً، فالملازمة ممنوعة، وإن أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الأفراد، فكون التأسيس أولى منه ممنوع، وإلاّ لكان أمثال الجمل المصدرة بأن خلاف الأصل فتدبر **(و)** استدل **(ثانياً بالتقرير)** أي بتقرير رسول الله ﷺ **(والنفي)** أي نفي المؤمنات ذكرهن **(فيما روت)** أم المؤمنين **(أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلاّ الرجال فنزل** ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]) رواه أحمد كذا في «التحرير»، وروى الترمذي عن أمّ عمارة قالت: أتيت النبي ﷺ فقلت: ما لي أرى كل شيء إلى الرجال، وما أرى النساء يذكرن بشيء فنزلت ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ قال الترمذي حديث حسن غريب، فالنساء مع كونهن من أهل اللغة، فصحاء لمانعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول إياهن، ثم تقرير الرسول ﷺ يفيد القطع به **(وأورد)** بمنع نفيهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة إياهن و**(بحمله على عدم الذكر)** لهن **(استقلالاً)** وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال، فإن أريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن، فليس ذكر الرجال استقلالياً أيضاً، فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن، وإن أريد ذكرهن مقصوداً وإن كان مع أغيارهن أيضاً استقلالي، فلا يصح الشكوى أصلاً إلاّ أن يقال: تناول الصيغة للمختلط ليس إلاّ لأنهن كالتوابع للرجال، فأردن ذكرهن استقلالاً من غير تبعية فتأمل فيه، والأولى: أن يحمل قولهن: ما نرى الله ذكر إلاّ الرجال على الذكر استقلالاً بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو: الرجال والعباد، فأردن أن يذكرن كذلك فتدبر **(قيل الشكاة به حينئذٍ)** أي حين إرادة الذكر الاستقلالي **(بعيد، فإن الرجال قوامون على النساء)** فهن من توابعهم **(أقول: لعل مرادهن التماس الذكر كذلك)** أي من غير تبعية **(تحصيلاً للشرافة)** قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة، وأيضاً: الصيغة متناولة لهن قطعاً لعموم الشرعية ولو مجازاً، ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة إياهنَّ فالشكاة بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح إنما الشكاة للذكر الاستقلالي تحصيلاً للشرافة فافهم **(و)** استدل **(ثالثاً بأنه جمع المذكر إجماعاً وهو)** أي: الجمع **(لتضعيف المفرد)** فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر **(وفيه أنه استدلال بالتسمية)** فإن النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر، ولا يلزم منه أن يكون مفرده مذكراً، ألا ترى أنهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر مع أن مفرده مؤنث عندهم، هذا: وربما يقرر هكذا إن هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة، والجمع لتضعيف مفرده، فيكون مدلوله آحاداً من المذكر الذي هو مفرده، وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه، وإن كان الإناث داخلة فيه، ألا ترى أنهم قالوا: الإنسان مذكر مع أن أفراده الإناث، فلا يلزم من كونه جمعاً للمذكر أن لا يكون آحاد مفرده أنثى، كما لا يخفى على من له أدنى مساس **(و)** قال **(في «التحرير»: فإن قيل)** لو دخل فيه الإناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة فمفرده مؤنث أيضاً **(فأين تذهب تاء مسلمة)** هذا

الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوباً (**قيل**) في الجواب مذهب التاء ههنا (**مذهبها في طلحون على رأي أئمة الكوفة**) والحاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من النحاة، كما في طلحين جمع طلحة (**أقول السؤال**) غير وارد حتى يحتاج إلى الجواب و(**إنما يرد لو قيل إنه جمع مسلمة، ويلزم أن يكون للجمع مفردان**) فإنه شامل للذكور أيضاً، فيكون مفرده مذكراً أيضاً، فليس هو جمع مسلمة (**بل هو جمع مسلم**) مجرداً عن التاء (**أدخلت فيه مسلمة عند**) إرادة تأليف هذا (**الجمع تغليباً كعمرين**) المراد منه خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر وأمير المؤمنين عمر، أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فإنه عند إرادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليباً للمشابهة في الأخلاق الحميدة، فكأنه أريد من به هذه الأوصاف الحميدة، وفي التغليب يختار اللفظ الأخف، فإن قيل: فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (**ولا يلزم من التجوز في مسلم**) مفرده (**التجوز في جمعه إذا علم أنه قاعدة**) فإنه حينئذٍ موضوع بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب، وقد قرر الشبهة في «شرح مطلع الأسرار الربانية» بأن مادة الجمع حينئذٍ تكون مجازاً قطعاً، وإن كان الصيغة حقيقة، فإن المادة هو مادة المفرد، وهو مجاز للتغليب، وإن كان الصيغة والهيئة حقيقة، ألا ترى أن لفظ الأسود الرماة مجاز باعتبار المادة وإن كان حقيقة باعتبار الهيئة، وهذا ليس بشيء فإن المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للآحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة، ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الأسود الرماة، فإن هذا الجمع من المجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجعان لا نوعاً في ضمن قاعدة ولا شخصاً، ولك أن تمهد أولاً قاعدة هي أنه قد اتفق النحاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء، وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه وإلاّ لزم اتصافه بالذكورة والأنوثة في حالة واحدة، بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالإسلام أعم من أن يكون مذكراً أو مؤنثاً، ونقول ثانياً: إن هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة، وإلاّ لزم أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض مفرداته كذلك، إلاّ أن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء، وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة، ألا ترى أن الضمائر المتصلة حقائق مع شرط استعمالها مقارنة العوامل، بقي أن إطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده إما لأنه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركاً، أو لأنه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجرداً في الذكر ومقارناً مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الأنوثة، كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كليّ ليستعمل في الجزئيات، وحينئذٍ نقول: المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة، وعلى هذا ليس فيه تجوّز أصلاً، لا في المادة ولا في الهيئة، وإطلاقه على الذكور خاصة أما على الأول وكأنه بعيد فلاشتراك مفرده في المعنيين، أو لأنه كما يجوز استعمال مفرده في بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضاً، ويكون حقيقة لكونه استعمالاً في المفرد، ولا يجوز استعماله في الإناث المفردات، لأن مفرده كان لا يدل عليهم مجرداً عن التاء فتأمل فيه (**و**) بناء (**على هذا**) الذي ذكر من حديث

التغليب **(اندفع ما قيل: يلزم أن يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه)** وذلك لأن مفرده مسلم لكن مغلباً، وقد يقال: يلزم أن يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل أصلاً، وفيه أنه لا استحالة فيه إن أريد أن لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة، بل هو أول المسألة، وإن أريد أن لا يكون مستعملاً أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً، فاللزوم ممنوع، كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر، وهو لو سلك السبيل الذي بينا لا يرد هذا السؤال من أصله لأن مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة، ثم قيل: لا يصح حديث التغليب، فإنه لو كان مفرده مسلماً أدخل فيه المسلمة تغليباً لصح: نساء مسلمون، إذ حينئذٍ النساء والرجال سواسية في الفردية، ولو كان الاختلاط معتبراً لما صح الإطلاق على الرجال وحدهم، وهذا ليس بشيء، فإن المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليباً فالإناث من أفراده مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر. الحنابلة **(قالوا: أولاً: صح)** الجمع المذكر **(لهما نحو)** قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: ٦١] **(كما)** يصح **(للمذكر فقط والأصل)** في الاستعمال **(الحقيقة أقول ذلك)** أي كون الأصل الحقيقة **(إذا لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة، وهو ممنوع)** فإنه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال وحدهم، فيكون حقيقة فيهم وهذا إنما يتم لو سلم الخصم الاستقراء **(وأجيب أيضاً بلزوم الاشتراك)** اللفظي **(إذ لا نزاع)** لأحد في **(أنه للرجال وحدهم حقيقة)** فلو كان للمختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل **(قيل: عدم النزاع)** في أن إطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة **(ممنوع فإنهم يقولون بالاشتراك المعنوي)** فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء **(وإطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث إنه من أفراد الموضوع له)** لا من حيث خصوصهم فحينئذٍ لا يلزم الاشتراك اللفظي **(و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يدخلن)** في هذا الجمع **(لما شمل الأحكام لهن)** إذ حينئذٍ أمثال ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] من الخطابات مختصة بالرجال **(أقول)** الملازمة ممنوعة فإن دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال: **(لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة)** من الدين **(وقد ثبت عموم الصيغة)** لهن **(لغة ولو تجوزاً حملنا عليه)** بهذه القرينة، والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة، لكن للخصم أن يقول: التجوز خلاف الأصل، فلا يصار إليه، فيدفع بدعوى التبادر الذي مر إن سلم الخصم فافهم **(ولذا)** أي لأجل أن شمول الأحكام لهن لقرينة عموم الشريعة **(لم يحمل عليه فيما لا يعلم)** عمومه من الأحكام **(كالجمعة والجهاد وغيرهما)** والخصم يقول إنما لم يحمل فيها لقرينة اختصاص هذه الأحكام بالرجال **(ويجاب في المشهور)** بمنع بطلان اللازم إن أريد عدم الشمول صيغة و**(بالتزام عدم الشمول نصاً بل)** الشمول **(بالإجماع)** أو بدليل آخر، كتنقيح المناط، وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة، كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي **(وفيه ما فيه)** فإن الإجماع متأخر عن زمن الرسول ﷺ، والكلام في ذلك الزمن بل الإجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لهن فالإجماع دل على شمول النص لهن من غير

حاجة إلى دليل منفصل فتدبر.

(تنبيه * قيل) في كتب أكثر المشايخ **(قول الحنابلة)** هو بعينه **(قول الحنفية، واستدل عليه بقولهم فيما قال)** الحربي: **(أمنوني على بني فأعطي)** الأمان **(أنه تدخل بناته)** في الأمان، ولو لم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن **(والأظهر أن ذلك)** أي دخولهن **(لأن الأمان مما يحتاط فيه، فحمل على العموم تجوزاً)** فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة، ولا يبعد أن يقال: لو كان هذا تجوّزاً لأجل الاحتياط يلزم ثبوت الأمان بالحمل تجوزاً في كل لفظ واقع في الأمان، وليس كذلك: وقد يورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص، ولا يحتاج إلى دخولهن في الصيغة، واعلم أنه إن كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أورد، لكن الناقلين نقلوا عن الحنفية هكذا، وقال صاحب البديع: أكثر أصحابنا ذهبوا إليه، وإذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه، بل هو المتعين حينئذٍ، والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعاً) أو لا، قال **(الأكثر: نعم)** يتناولهم **(فيعم الحكم)** لهم **(وقيل: لا)** يتناولهم **(فلا)** يعمهم الحكم **(وقال)** الشيخ **(أبو بكر)** الجصاص **(الرازي الحنفي)** رحمه الله تعالى: يتناولهم **(في حقوق الله تعالى فقط)** لا في حقوق العباد، تحرير محل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق، ومنها ما يختص الأحرار فقط بالإجماع، وإنما النزاع في أن الظاهر شرعاً ما هو، فعند الأكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه إلى دليل آخر، وقيل: الظاهر عدم التناول، فيحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد، وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد **(لنا)** الصيغة كانت للعموم والتناول و**(ما عرف عرف طار)** على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة **(وإن دل دليل على الخروج)** أي خروج العبيد **(عن بعض الخطابات كالجهاد والحج إلى غير ذلك)** ولا يلزم منه العرف هذا، وفيه إشارة إلى رد استدلال النافي بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد، فلو لم يكن خارجاً عن الخطاب لزم النسخ، وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ، لكن لدليل فلا يلزم العرف فافهم، ولك أن تقول: استقرى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلاّ ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد قبل النفير العام، وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعاً، فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد، وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار، وقلما يدخل فيها العبيد، فلا يبعد أن يدعي فيها العرف، ويقال: إن عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها إلاّ بالدليل فإن الأكثر عدم الدخول، والظن تابع للأغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار، وهذا معنى العرف، فقوله: وما عرف عرف طار مطلقاً ممنوع، النافون للدخول **(قالوا: منافع العبد مملوكة**

لسيده شرعاً، **والخطاب**) لهم (**ينافيه**) أي ينافي ملك السيد منافعه (**فلم يكن مراداً في الاستعمال**) أي استعمال الشارع (**قط**) فيتسارع الذهن إلى الأحرار (**وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفاً، أقول**) إذا زيد فلم يكن مراداً في الاستعمال قط (**فلا يرد ما قيل إن الخروج لأجل لزوم محال على تقدير الدخول**) وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع (**لا يمنع التناول صيغة**) إذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها، وجه عدم الورود أن المحال لما كان لازماً في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مراداً قط فلزم العرف (**والجواب: لا نسلم عموم مملوكية المنافع**) في الأوقات كلها (**بل خص منها البعض**) وهو المنافع التي تمنع امتثال أوامر الله تعالى (**فلم يثبت العرف**) وهذا تام في حقوق الله تعالى. وأما المنافع المانعة عن امتثال أوامر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد، وله أن يمنعه عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمته، ففيها للمناقشة مجال، وقد يقرر بأن مملوكية المنافع دلت على الخروج، ولو في بعض الأحكام، فاحتمل كل خطاب خروجهم، واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فوجب التوقف إلى قيام الدليل على الدخول، وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم، والاحتمال العرفي ممنوع، فلا يجب التوقف وقد مر أيضاً الخروج في بعض الأحكام لا يوجب الاشتمال مطلقاً، ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفاً والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (**المفصل**) بين الحقوق الإلهية والعبدية (**ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق كما كان**) في اللغة، قال المصنف (**ومن ادعى فعليه البيان**) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج إن تم تم الكلام.

مسألة

(**النبي صلى الله عليه**) وآله وأصحابه (**وسلم داخل**) عرفاً (**في العمومات**) الشاملة له ﷺ (**وقيل: لا**) يدخل هو ﷺ مطلقاً (**وفصل**) أبو عبد الله الحسين (**الحليمي**) الشافعي، وقال: (**إن كان**) الخطاب (**مصدّراً بالقول كقل يا عبادي لم يشمله**) ﷺ، وإلا شمله ﷺ (**لنا وجود المقتضى وهو عموم اللغة**) فإن المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (**مع عموم الشريعة**) فإن الرسول ﷺ مكلف بالشرائع أيضاً (**وعدم المانع وهو إباء التركيب**) فإن التركيب غير آب عنه، (**قيل: المفصل لا يساعد عليه**) أي على عدم إباء التركيب (**إذ المتبادر بلفظ: قل لبني تميم افعلوا كذا، خروج المخاطب**) وإن كان داخلاً في بني تميم (**أقول: الفرق بينه وبين: يا بني تميم افعلوا**) بدون كلمة: قل، (**تحكم**) فإن كليهما نداء لبني تميم، والمنادي لا ينادي نفسه، فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين، وإن كان الدخول في: يا بني تميم، لأجل كون المتكلم حاكياً والمنادى غيره، ففي قل: يا بني تميم، أيضاً كذلك، فإن المخاطب ههنا أيضاً حاك، والخطابات الإلهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أولا الرسول ﷺ

حاكٍ لها، ثم إن المصدّر بقل يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون المقصود الأمر للمخاطب بالأمر لبني تميم، وحينئذٍ يكون المخاطب آمراً حقيقة، وحينئذٍ لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني أن يكون المقصود الآمر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً، فإنه ليس آمراً حقيقة، بل هو مأمور من الآمر مع غيره، لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الأمر، فإن أراد الحليمي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الأول، فمنع القائل يتجه، وإلاّ فلا فتدبر **(واستدل)** على المختار **(بأن الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم **(فهموه)** أي التناول، وقرره رسول الله ﷺ **(لأنه إذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب)** للترك **(فذكره)** ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه **(أقول)** لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة **(بل يكفي بعموم الشريعة دليلاً)** على فهم التناول **(وأيضاً)** ما قالوا **(منقوض بالمسألة الآتية)** من عدم دخول المعدومين، فإن الصحابة رضي الله عنهم فهموا تناول الحكم إياهم **(فتدبر)** المخصصون بالأمة **(قالوا: أولاً)** رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **(آمر، فلا يكون مأموراً)** للمنافاة، وتناول الخطاب يقتضي المأمورية **(و)** رسول الله ﷺ **(مبلغ فليس مبلغاً إليه)** والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً إليه، لأنه ﷺ مبلغ إلى كل مكلف **(ويجاب أولاً بأنه يجوز)** اجتماع الآمرية والمأمورية، وكونه مبلغاً ومبلغاً إليه **(من جهتين كالطبيب إذا عالج نفسه)** فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض **(إن قيل: الآمر أعلى مرتبة من المأمور)** فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات **(والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ إليه)** فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه **(قلنا)**: لا نسلم علو الآمر، فإن العلو ليس بشرط في الآمر، بل يكفي الاستعلاء، ولما لم يكن هذا المنع مفيداً في المقام أعرض عنه، وقال: **(لو سلم فبحيثية الآمرية والمبلغية أعلى وأقدم)** على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغاً إليه، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إنه لا فائدة في التبليغ إلى نفسه، لأن المقصود من التبليغ علم المبلغ إليه، والعلم لما كان حاصلاً لا حاجة إلى التبليغ وكذا لا فائدة في أمر نفسه **(و)** يجاب **(ثانياً بأن الآمر هو الله)** تعالى لا غيره **(والمبلغ جبريل والرسول)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(حاك)** فحينئذٍ يمنع الآمرية وكونه مبلغاً **(أقول: يرده قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾** [النساء: ٥٩]**)** هذا سهو من الناسخ والصواب وأولي الأمر **(منكم فإنه)** ﷺ **(أعلى منا)** وإذا كان الأدنى آمراً فالأعلى بالطريق الأولى **(و)** يرده أيضاً **(قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾** [المائدة: ٦٧] **الآية فإن الخطاب)** العام **(للنبي ﷺ منه)** أي مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعاً فلا مجال للمنع، وتخصيص الخطابات العامة بعيد كل البعد **(و)** يجاب **(ثالثاً: بأنه عليه)** وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة و**(السلام بالقيام إلى نفسه ليس آمراً، ولا مبلغاً)** وإن كان بالقياس إلى غيره آمراً له ومبلغاً، فلا يلزم اجتماع الآمرية والمأمورية فيه ﷺ ولا كونه مبلغاً ومبلغاً إليه، ولو أرجع الجواب الثاني إليه لم يبعد، فإن المجيب به «شارح المختصر»، ولم يجب هو بهذا الجواب، وحينئذٍ لا يرد عليه ما أورد **(أقول يرد عليه)** قوله تعالى: **(﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ﴾** [المائدة: ٦٧] **فإن)** كلمة ما عامة و**(الخطابات العامة منه)** فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه

الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل إنما يستدعي أن يكون مبلغاً للكل لا أن يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذ المتبادر منه بلغ ما أنزل إليك من الخطابات العامة والخاصة إلى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول ﷺ داخلاً فيها ويكون مبلغاً لها بالنسبة إلى أغياره هذا **(و)** قالوا **(ثانياً)** رسول الله ﷺ **(مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر)** غير الفرض على ما حققه المتأخرون **(و)** وجوب **(صلاة الضحى)** وهذا غير صحيح، فإنه قد ثبت تركها من رسول الله ﷺ **(و)** وجوب صلاة **(الأضحى)** وهذا غير صحيح على رأينا، فإن صلاة الأضحى واجبة عندنا على الكل **(وحرمة أخذ الصدقة)** فإن قلت: حرمة أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بني هاشم، قلت: المراد بها صدقة التطوع، وليست هي محرمة على بني هاشم إلاّ على رسول الله ﷺ، كذا في «الكشف»، على أن حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالأصالة **(و)** حرمة **(خائنة الأعين)** وفسرت بالإشارة إلى الإيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر، روي في التواريخ بسند متصل أنه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح إلى رسول الله ﷺ، فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل، فقال بعد ذهابه: «هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة» فقالوا: لو أشرت بعينك، فقال: لا «يحل» أو «لا ينبغي للنبي خائنة الأعين» **(وإباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي)** هذا لا يصح عندنا، فإن النكاح بلا ولي صحيح عندنا، على أنه إن أراد نكاحه ﷺ من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل، وإن أراد أن: نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة **(و)** إباحة **(الزيادة على أربع بل على تسع)** كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها إنه ما خرج رسول الله ﷺ من الدنيا إلاّ وقد أباح له الله تعالى النساء كلها **(إلى غير ذلك)** مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(فدل)** هذا الاختصاص **(على عدم المشاركة في العموم والجواب)** أن دلالته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة و**(أن الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج)** من كل عامّ **(مطلقاً، كالمريض والمسافر والحائض)** خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً.

مسألة

(الخطاب التنجيزي) لا التعليقي فإنه قد تقدم أنه يعم المعدومين **(الشفاهي)** وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين **(نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾** [البقرة: ١٧٨] **لا يعم المعدومين في زمن الوحي)** أي نزول الخطاب **(خلافاً للحنابلة وأبي اليسر منا، لنا أولاً: أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل)** والخطاب التنجيزي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به، فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب، فإن الغائب لا ينادى، قلت: بعض الخطابات نحو ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] أعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فإنهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم، فإنه ليس بشيء حتى يتوجه إليه الطلب، وأما نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٧٨] فقد التزم عدم تناوله للغيب، أو يقال: إنه جعل بالتغليب

منادى معبراً بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما يبين المصنف رحمه الله، ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى إلى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة، لكونه تعالى منزهاً عن الزمانية، فحينئذٍ يصح الطلب والنداء، والجواب عنه أن معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يغرب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع فى أزمنتهم، فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإيقاعهم في أزمنة وقوعهم بصفة التكليف، وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه، وإن أريد بالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسموا هذا الوجود وجوداً دهرياً، ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية، وأن أعدامهم ليست أعداماً حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية، فمشايخنا الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلاً عن الأمور الشرعية فتدبر **(قيل)** في «شرح الشرح» **(ذلك)** أي عدم صحة نداء المعدومين **(حق في المعدومين فقط، وأما المركب من الموجودين والمعدومين فجائز)** النداء **(فيه تغليباً)** للموجودين على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع **(أقول: المركب من الموجود والمعدوم معدوم)** والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه **(فلا يجوز النداء والطلب تنجيزاً حقيقة)** وإن صح تعليقاً وصورة **(وإنما الكلام فيه)** أي في الطلب الحقيقي تنجيزاً، وفيه نوع مسامحة، فإن في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل، بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن بتنزيل المعدوم موجوداً، فالأولى أن يقال: التغليب لا يجعل المعدوم موجوداً فهو لا شيء محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيزاً **(على أن التغليب في التعبير بلفظ الموجود)** وليس الكلام فيه، ولا حاجة إليه أيضاً، فإن الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وأمثاله، وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير إلى التغليب **(لا في التكليف)** أي ليس التغليب في التكليف ولا يصححه أيضاً **(فإن كل واحد من المعدومين حينئذٍ مكلف حقيقة)** وتنجيزاً فما ينفع فيه التغليب لا حاجة إليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه **(فليتأمل)** فإنه أحق بالقبول **(و)** لنا **(ثانياً أنه لم يعم الصبي والمجنون)** وذلك لعدم الفهم والتمييز **(فالمعدوم أجدر)** بعد تناول الخطابات إياه، وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم **(قيل: عدم توجه التكليف)** إلى البعض وهو الصبي والمجنون **(بناء على دليل)** وهو رفع القلم عنهما **(لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظاً)** لبعض آخر، والحاصل عدم الاشتراك في الجامع **(أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)** لانتفاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز، ولعله أراد بالصبي والمجنون اللذين لا يعقلان، فلا يرد أن الصبي غير مستحيل الإرادة لأنه ربما يسمع الخطاب ويفهمه، كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من إناطة الأحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه فإذن صح دخوله قطعاً **(فلا يعمهم إرادة)** وإذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم أيضاً وإن أريد مطلق التناول لفظاً والشمول وضعاً، يقال **(ومطلق التناول)** لفظاً **(غير محل النزاع)** بل النزاع في عمومهم إرادة

الحنابلة **(قالوا: أولاً)** لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الأحكام إياه و**(لم يزل العلماء يحتجون به على من هو في أعصارهم)** وكان معدوماً زمن الخطاب **(وذلك)** أي الاحتجاج المذكور منهم **(إجماع على العموم قلنا)** يجوز أن لا يكون الاحتجاج لأجل دخولهم في الخطاب إرادة بل **(ذلك لعلمهم بعموم الشريعة)** لكل مكلف موجود من زمن الوحي إلى يوم القيامة **(وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي، و)** قالوا **(ثانياً: لو لم يكن)** الرسول ﷺ **(مخاطباً لهم لم يكن مرسلاً إليهم إذ لا تبليغ)** إليهم **(إلاّ بهذه العمومات)** ولا إرسال إلاّ بتبليغ أحكام الله تعالى **(قلنا)** عدم التبليغ إلاّ بهذه العمومات **(ممنوع بل)** الخطاب **(للبعض شفاهاً)** وهم الموجودون زمن الخطاب **(وللباقي بنصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم)** وبه يتحقق الإرسال **(قيل: النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا)** أي الكلام النفسي **(يعم المعدوم)** كما تقدم فلزم تناول اللفظي أيضاً للمعدوم، وإلاّ بطل التحاذي **(قلنا: المحاذاة ليس)** واجباً **(من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق)** منجزاً كما في الخطاب الشفاهي **(والتعليق)** كما في الكلام النفسي، وإذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا.

مسألة

(المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) إن كان داخلاً في الصيغة **(عند الأكثر)** من الحنفية وغيرهم، الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب **(مثل)** قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وأكرم من أكرمك ولا تهنه، وقيل: لا يدخل **(لنا التناول لغة)** لأن الكلام فيما يتناول بحسب اللغة **(والعرف)** المغير **(لم يعرف)** قالوا: المتبادر خروج المتكلم، أجاب بقوله: **(ودعوى التبادر بخروجه لا تسمع)** فإنها بلا دليل **(نعم، قد يخصص)** الخطاب بغير المتكلم **(بالعقل)** إذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلاً **(نحو:** ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ **[الزمر: ٦٢])** بناء **(على أنه شيء لا كأشياء)** أخر مخلوقة، ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كالأشياء التي بمعنى مشيآت، والمراد في الآية المعنى الثاني، فهو تعالى خارج عنه لغة، ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص **(فافهم)** فإنه الصواب.

مسألة

(خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم غيره لغة وعرفاً، ونقل عن الحنابلة خلافه) من أن الخطاب لواحد من المكلفين يعمهم كلهم، ولما كان القول المختار ضرورياً فإنه من الأوليات، فإنه لغة للواحد، والعرف المغير لم يطرأ والمنع مكابرة أوّل كلامهم وقال: **(ولعلهم يدعون عمومه)** للمكلفين **(بالقياس)** بإلغاء الخصوصية ونفي الفارق **(وبقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: **(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه، وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أزيد من

هذا **(ومن ههنا)** أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث **(حكم الصحابة)** رضوان الله عليهم **(على غير ماعز بما حكم به صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم عليه)** من الرجم بالزنا، وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضي الله عنه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: يا رسول الله طهرني؟ فقال: ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه قال: فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني؟ فقال رسول الله ﷺ: مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله ﷺ: فيم أطهرك؟. قال من الزنا، فسأل رسول الله ﷺ: «أبه جنون»، فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: «أشرب خمراً» فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، فقال: «أزنيت» قال: نعم، فأمر به فرجم. ثم إن ههنا عمومات دالة على الرجم مثل: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمر: إن الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، وكان فيما أنزل عليه آية الرجم، ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجمنا بعده، والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف رواه الشيخان. وأمثال هذا كثيرة فحينئذٍ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز رضي الله عنه، بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، لكن الأمر سهل، فإن هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي ﷺ على واحد على غيره مأثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الأنام ولا حاجة إلى البيان **(وأما استدلالهم بقوله)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(بعثت إلى الأسود)** أي العجم **(والأحمر)** أي العرب رواه الإمام أحمد وابن حبان كذا في التيسير **(وقوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]) وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطاباته ﷺ أيضاً عامة **(فضعيف: لأنه لا يدل على أن الكل)** أي كل الخطابات **(للكل)** أي لكل واحد من المكلفين، فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى الكل، وإنما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل، لا أن كل خطاباته عامة لهم، وهذا ظاهر، فلا يدلان على العموم أصلاً لا لغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر.

مسألة

(خطابه) تعالى **(للرسول)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(بخصوصه)** نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] **(هل يعم الأمة)** أم لا **(فالحنفية والحنابلة)** قالوا **(نعم)** يعمهم **(والشافعية والمالكية)** قالوا **(لا)** يعمهم **(تمسك النفاة أولاً بأن ما للواحد لا يتناول غيره لغة)** فالخطاب له ﷺ لا يعم غيره **(ويجاب بأن المراد تناوله عرفاً)** ولا ينفعه ما ذكروا **(قيل: الأصل عدم طريان العرف)** فدعوى العرف خلاف الأصل: فلا يثبت إلاّ بالدليل **(أقول: دلت الأدلة الآتية على ثبوته)** أي ثبوت العرف، ثم قيل إنه من الضروريات أن لفظ النبي ليس مستعملاً في

العموم قطعاً، وتحقيق كلامنا أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول الحكم لمن يقتدي به، لا بأن اللفظ الموضوع بإزاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغياره من مقتديه حق يكون خلاف البديهة، بل نقول: إن هذا التركيب، أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه، ومن أتباعه كما أن قولك: مثلك لا يبخل فإنه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة، لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب، كذا هذا (و) تمسكوا (**ثانياً**): لو كان الخطاب المذكور عاماً (**يلزم أن يكون التنصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً**) وليس كذلك إجماعاً (**ويجاب**) في «شرح المختصر» (**بمنع بطلان اللازم**) ولا نسلم الاتفاق عليه فإنا قائلون بكونه تخصيصاً (**فإنه كما يرد على العام لغة يرد على العامّ عرفاً**) وهذا عام عرفي قد يخصص بالبعض، والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً لتناول الحكم للمقتدى به وأتباعه، فإذا أريد الاختصاص به فقد تغير مما له في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً، فإن سمى هذا التغير تخصيصاً فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فإنها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في «علم البيان»، فإن أراد «شارح المختصر» بالتزام التخصيص، هذا فهو حق، وإن أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من لا يقبله، فإنا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بإزاء من له رتبة الاقتداء به للإتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصاً له (**واحتج المعممون أولاً بأن الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء**) فإنه بعث لذلك (**إلاّ بدليل**) صارف (**وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً**) لا بجامع مشترك حتى يكون عمومه كعموم ما للواحد للكل فإنه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (**ومنع**) الشيخ (**ابن الحاجب**) هذا الفهم (**مكابرة**) وإنكار للضروري، وقد يقرر المنع بأن الشمول للإتباع بواسطة وجوب الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه، وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول، وإن كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء، لا أن الشمول يفهم بأن حكم الإتباع والمتبوع واحد بدلالة نص أو قياس، وإنكار هذا مكابرة، وأما منع دلالة المفرد الموضوع بإزاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا (**ثانياً بقوله**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]) الخطاب للنبي ﷺ والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فإنه لو لم يكن الخطاب له متناولاً للأتباع لما تحصل هذه الفائدة وتزويجه ﷺ زوجة زيد (و) بقوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] فإنه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاماً للأتباع لما كان لهذا القول فائدة، وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي ﷺ للتشريف، والمقصود ذكر الخطاب العام، وعن الثاني بأنه تنصيص على ثبوت الأتباع وإشارة إلى الإلحاق بالقياس، وعن الثالث

أن الفائدة المنع عن الإلحاق بالقياس، وأراد المصنف دفع هذه الأجوبة فقال: **(اعلم أن المراد)** من هذه الأمثلة **(بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس، وهذه أمارات مفهمة)** للتناول العرفي **(فمناقشات المخالفين)** فيها **(طائحة)** فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال، والمقصود أن هذه قرائن انفهام العموم فتدبر.

مسألة

(﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] **لا يقتضي أخذها من كل نوع)** يعني أن الجمع المضاف إلى جمع لا يقتضي عموم آحاد الأول بالنسبة إلى كل واحد واحد من آحاد الثاني، وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] **(أما عند الحنفية فلأن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد)** فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصدا استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه، واستدلوا **(بالاستقراء نحو: ركبوا دوابهم، وجعلوا أصابعهم في آذانهم)** فإن المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد أصبعه في أذنه **(إلى غير ذلك)** نحو ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فإن قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم، فإن رجلاً لا يركب إلاّ دابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل إلاّ وجهه، فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد، ومطلقاً ممنوع، قلت: التتبع في الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة **(ونقض بقوله تعالى:** ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ [الأنعام: ٣١]) فإن المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره، وليس المقصود الانقسام **(أقول: التخلف في بعض المواد)** لصارف كما في المثال المذكور **(لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة)** والغلبة في الاستعمال لإرادة انقسام الآحاد على الآحاد **(فتأمل، وأما عند)** الإمام **(زفر)** والشيخ الإمام أبي الحسن **(الكرخي)** منا **(والآمدي ومن تبعهم فلأنه إذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة)** فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد **(ويجاب)** عنه **(بمنع الملازمة)** فإنها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها، قيل: إن عموم الجمع مجموعي، فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجيء ما فيه، ولك أن تبني هذا على أن من للتبعيض فالمعنى من بعض أموال واحد واحد، وهذا إنما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أولا فتدبر **(والأكثر)** من غيرنا **(ومنهم)** الإمام **(الشافعي رضي الله عنه على أنه يوجب)** أخذ الصدقة من كل نوع، وفي بعض «شروح المنهاج» أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الإمام **(لأنه جمع مضاف)** إلى كل واحد من آحاد الجمع **(وهو للعموم)** فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك **(فالمعنى: خذ من كل مال لكل)** من المالكين **(وأورد)** عليه **(أولاً: أن كل دينار مال)** فلو كان عاماً لدخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه **(ولا يجب**

أخذ الصدقة منه إجماعاً، ويجاب عنه **(بأنه خص بالإجماع)** يعني أن مقتضى اللفظ ذلك، لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الإجماع فصار العام مخصوصاً **(فيبقى حجة في الباقي)** كما هو المذهب في العام المخصوص، على أن ما ذكر إن تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله، لأن المدعي عامّ (و) أورد **(ثانياً)** لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق، لأن كليهما للعموم و**(فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق)** فإن الأول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل، وفي الثاني لكل درهم تامّ فهذا معارضة أو نقض، فإن قلت: الكلام كان في الجمع المضاف، وليس بل محلى باللام، قلت: حكم الجمع المضاف والمحلى واحد فتدبر **(ويجاب بأن البراءة الأصلية قرينة)** صارفة عن حمله على كل **(على حمل الجمع على المجموع)** يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضاً كان وجوب درهم لكل واحد واحد، لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه، إذ لا صارف فيه، فتبقى الآية على الظاهر، وفيه أن الإقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر، فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدهما، ولا تصلح صارفة عن الظاهر إلى خلافه، وإلاّ لم يكن إقرار مّا ملزماً لصرف البراءة من الدين إلى الوديعة أو إلى الوعد وغير ذلك من المجازات، اللهم إلاّ أن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم **(قيل)** تلك **(البراءة مشتركة بين الإقرار والآية)** فإن الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة، كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين، فلا تصلح فارقة بين الآية والإقرار **(أقول احتياط الامتثال في الآية)** فإنها موجبة لوجوب الزكاة، وفي الإخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الإخراج عن نوع واحد **(يعارض البراءة)** عن الوجوب **(فبقي العموم سالماً)** عن الصارف **(فتأمل)** فإنه لقائل أن يقول: إن الوجوب مشترك بين الإقرار والآية، بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد، والإثم في الامتناع عند أشد، فهو بالاحتياط أجدر وأحرى، وأجيب بأن الإقرار قد يكون كاذباً فلا وجوب فيه في نفس الأمر أصلاً عند العليم الخبير، فلا وجه للاحتياط، وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الإقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فتبقى الذمة مشغولة، كما إذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد **(ثالثاً أن عموم الجمع)** المضاف أو المحلى **(ليس كعموم كل فإن ذلك)** أي عموم الجمع المذكور **(للمجموع من حيث هو مجموع)** فلا يلزم من الآية إلاّ الوجوب من مجموع الأموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع، وحاصل هذا يرجع إلى المنع بأنه أن أريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم، وإن أريد أن عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضح افتراقه عن الثاني **(ورد)** هذا **(بأنه قول مزيف)** لا اعتداد به فإن الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد، ومختار الجمهور أيضاً ذلك **(نعم: اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد)** وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع ممن يعتد بهم **(والحق هو الثاني)** كما عرفت **(ورابعاً أقول)** في الإيراد في إضافة الجمع إلى الجمع **(إضافة الجمع إلى كل واحد)** واحد من آحاد الجمع الآخر **(ممنوع، بل يجوز أن يعتبر أولا**

إضافة الآحاد إلى الآحاد) ويكون المقصود إفادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة أو مؤدية إلى التطويل عبر عنه بإضافة الجمع إلى الجمع كما قال **(ثم)** اعتبر **(إضافة الجمع إلى الجمع)** لأداء المقصود **(فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر)** فإن قلت: كان حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الأول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت: إضافة الجمع إلى الجمع نوعان، نوع يكون المقصود فيه إضافة الآحاد إلى الآحاد، ويعبر بإضافة الجمع إلى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه إضافة الجمع بالذات، وأوّلا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد، فإن أراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته، وإن أراد الأول فلا يفيد المستدل، وإنما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيداً من أن يريده محصل في إثبات العموم بالنسبة إلى كل واحد واحد، ولك أن تقرر الجواب هكذا أن آحاد مطلق المال نوعان: الأول: الآحاد التي تحصل بإضافة المال إلى المالك، فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا، الثاني: الأموال المعينة من الأنواع، كالإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والأشخاص، كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك، فالجمع المضاف إلى الجمع إنما يعم الإفراد من النوع الأول دون الثاني بدليل الاستقراء، فإن أرادوا بالكبرى القائلة إن كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للإفراد من النوع الأول فمسلم غير مفيد، وإن أرادوا العموم لجمع الإفراد من النوع الثاني فممنوع بل هو أول المسألة فتدبر.

مسألة

(العامّ قد يتضمن مدحاً وذماً مثل ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٤] **فهذا)** العام **(هل يعم)** جميع أفراده أم لا؟ قال **(الأكثر)** من الحنفية والمالكية والحنابلة **(نعم)** يعم **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله فإنه لا يعم عنده **(حتى منع بعض)** من الشافعية **(الاستدلال بقوله)** تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٤ - ٣٥] **(الآية على وجوب الزكاة في الحلي)** من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحليّ، وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «يا رسول الله إن لي أوضاحاً من ذهب أو فضة أفكنز هو قال: كل شيء يؤدى زكاته فليس بكنز». ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكنز ما أدي زكاته في رواية ابن أبي شيبة، وعن جابر موقوفاً في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعاً في رواية ابن عدي أي مال أديت زكاته فليس بكنز» وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفاً وفي رواية ابن مردويه مرفوعاً ما أدي زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين، وما لم يؤدّ زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً وعن ابن عباس موقوفاً ما أدي زكاته فليس بكنز في رواية ابن أبي شيبة، وعن أمير المؤمنين عمر قال: يا نبي الله، قد كبر على

أصحابك هذه الآية، فقال: «إن الله لم يفرض الزكاة إلاّ ليطيب بها ما بقي من أموالكم، وإنما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم» فكبر عمر، رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وورى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها إلاّ جعلت له يوم القيامة صفائح ثم أحمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس، فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار» وهذه الروايات كلها مذكورة في «الدرر المنثورة»، وبالجملة: الأحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاتهما، وهو عام في الآية، فيتناول الحكم الحلي، هذا: واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما إلى أن المراد بالكنز في هذه الآية إمساكهما فارغين عن الحوائج الضرورية ليلاً، فعنده يجب إنفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله، وإمامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله ﷺ ذو المناقب الرفيعة، لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الإسلام، كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الإسلام أيضاً رضي الله تعالى عنه **(لنا أنه عام بصيغته)** لأن الكلام فيه **(ولا معارض)** لعمومه فإن المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصصون **(قالوا)** هذا العام **(سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة)** والمبالغة لا تكون فيما هو واقعي بل ذكر ما ليس واقعاً **(أقول)** إن أريد أنه لقصد انشائهما نقول **(لا نسلم أنه سيق له وإنشاء لذلك)** حتى يصح ذكر ما ليس بواقع **(بل إخبار)** عن أمر واقعي **(فيه مدح ألا ترى الإخبار بالحمد عين الحمد)** وكذا بالذم عين الذم، وإن أريد أنه خبر سيق للمدح والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل، فإن شأن الله تعالى بريء عنه، بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه، فاندفع أن المستدل لم يدّع أنه إنشاء للمدح أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كما لا يخفى **(وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ)** في المدح والذم فإن تناول الحكم للمتماثلات يفيد الأبلغية في الحكم **(فالسوق)** للمدح والذم **(لا يدل على عدم إرادته)** بل يؤكد إرادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم **(قبل)** في إثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم **(المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل)** يتحقق **(بذكر العام وعدم إرادة العموم)** فالسوق للمدح أو الذم صارف عن العموم والآفات المبالغة **(أقول)** عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع **(بل يتحقق)** به أيضاً **(فإن ذكر جميع الأمثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لأنه زيادة)** أي لأن ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد ووثاقة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم **(ولا يلزم)** في المبالغة **(أن يكون)** الكلام **(إغراقاً)** مخالفاً للواقع ثم إنه ربما يقرر بأن الأكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم إرادة العموم، فالخصوص أكثر فهو المتبادر، وجوابه: أنّا لا نسلم ذلك مطلقاً، بل في كلام المجازفين، وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلاً عن

الأكثرية، ثم إنه لا قطع أيضاً أن في كلام الشعراء المجازفين عدم إرادة العموم، بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فإنهم غير ممتنعين عنه، كما قال تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤] ثم إنه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فإن كثرة مطلق المجاز في لفظ لا توجب تبادره، بل إنما يتبادر إذا كان معنى معيناً استعمل فيه اللفظ استعمالاً شائعاً، وأما إذا كان لفظ مستعملاً في معنى في استعمال، وفي آخر في معنى آخر، وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر، وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر.

مسألة

(**إذا علل الشارع حكماً بعلة بأن يقول: الخمر حرام لأنه مسكر عم في محالها**) أي فيما يوجد فيه تلك العلة (**بالقياس**) لا بالصيغة قال «مطلع الأسرار الإلهية»: نص عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه (**وقيل**) عم (**بالصيغة**) وعليه النظام (**و**) قال (**القاضي أبو بكر**) الباقلاني (**لا يعم أصلاً**) لا بالقياس ولا بالصيغة، بل يحتاج إلى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما (**لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية، وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول**) فيلزم العموم في محال العلة (**وليس**) هذا العموم (**بالصيغة، وإلاّ لكان قوله: أعتقت زيداً لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده**) لأنه حينئذٍ بمنزلة أعتقت كل أسود (**واللازم باطل اتفاقاً**) فالملزوم مثله، فإن قلت: هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً، فإنه يكون بمنزلة أعتقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية، قلت: لا فإنه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق أو الطلاق، بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية، فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (**أقول فيه تأمل**) بمنع الملازمة (**لأن السواد علة مصححة**) للإعتاق (**غير مستلزمة**) له (**بالضرورة بخلاف الإسكار**) فإنه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة العموم في العلة المصححة (**فتأمل**) فإنه لا يتم، لأن العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة اللام العليّ، وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الإعتاق صيغة دالة عليه وضعاً أو عرفاً، قال في «الحاشية» الكلام في «العلل الجعلية» لا الواقعية، فحينئذٍ هما سواء، فتأمل ففيه كلام بعد، ووجه بأن الخطابات الإلهية وإن كانت معللة بالعلل الجعلية، لكنها متضمنة لأحكام متعدية فإن الشارع إنما وضع العلة علة لتحقق الحكم أينما وجدت تلك العلة، فالعلة ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لأنها ليست علة للحكم حتى تستلزمه، بل لصحة الإعتاق، فلا يلزم منه إلاّ صلوحه للإعتاق لا تحققه، هذا: والحق ما قررناه، ولا يرد عليه شيء فتدبر. قال (**القاضي: يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزءاً منها**) فلا يتجاوز الحكم غيرها (**قلنا**) أوّلاً: هذا الاحتمال (**ضعيف**) فلا يعتد به، وثانياً: أنه يلزم بطلان القياس مطلقاً، المعممون بالصيغة (**قالوا: حرمت الخمر لإسكاره كحرمت المسكر**) والثاني عام بالصيغة فكذا الأول (**قلنا**) حرمت الخمر للإسكار مثل حرمت المسكر (**في أصل عموم الحكم**) فإن الحكم فيهما

عام **(لا في كونه)** أي العموم **(بالصيغة)** فما لا يفيدكم مسلم وما يفيدكم ممنوع، وكيف يسلم فإنه مساوٍ للمدعي في الجهالة **(أقول لا بد)** في حرمت الخمر للإسكار **(من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام)** أي لأجل استلزامه الحكم المعلل به فإن المقدمة الواحدة لا تفيد شيئاً، فتقدير الكلام هكذا لأنه مسكر، وكل مسكر حرام **(وإنما عمومها)** أي عموم الكبرى **(بالصيغة، لأن المقدر كالملفوظ)** في كونه لفظاً متصفاً بالعموم، فهو إذن بالصيغة **(فتأمل)** فإنه لا يتم، إذ يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج إلى الكبرى الكلية، هذا محصل «الحاشية»، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: القائل بالعموم بالصيغة لا يقول إن صيغة العلة دالة على العموم مطابقة، فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يريده، ولعل مقصوده، أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص، ولذا قال به من نفى القياس، فلا يستعان بالقياس، هذا: وهذا كلام متين لكنه يجب أن ينظر في أنه إن أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفاً لتعميم الحكم، فهو أيضاً باطل، وإلاّ لزم في أعتقته لسواده عتق جميع السودان بصدور تركيب لفظي دال على الإعتاق ممن هو أهل له كما مر، وإن أريد أن تبيين علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج إلى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والإمام أحمد، ويختاره أن التنصيص بالعلة يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فانظره فإن النزاع لفظي.

مسألة

(لا آكل مثلاً) أي كلما ورد النفي على فعل متعدّ ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه **(يفيد العموم)** بالنظر إلى المأكول **(اتفاقاً، لأن انتفاء الحقيقة)** إنما يكون **(بانتفاء جميع الأفراد، فلو نوى مأكولاً، دون مأكول لا يصح قضاء اتفاقاً)** لأنه نية، خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر **(ولا)** يصح **(ديانة عندنا خلافاً للشافعية)** فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافاً لهم، وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار المأكول خلافاً للشافعي رحمه الله فإن كان غرض المصنف الردّ عليهم رحمهم الله بقوله: يفيد العموم فلا يصح فإنهما أرادوا بالعموم عموماً قابلاً للتخصيص، كما أومأنا سابقاً، فإنه المبحوث عنه في الأصول، ثم بنوا عدم العموم على أن المأكول مفهوم اقتضاه، فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يعم أو يخص، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن المقتضى ما يعتبر لتصحيح بالكلام أو صدقه، وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأكول فإنه كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم، فلا يتوقف صحته على اعتبار المأكول، واعترف بالقبول ما قال المصنف **(ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به)** في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم **(فيقبل التخصيص)** لأن المقدر كالملفوظ، وإليه ذهب الشافعية **(أولاً)** يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره، بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة **(فلا)** يقبل

التخصيص، وهذا الاعتراض ساقط، فإن من الضروريات أن الأكل لا يتحقق بدون المأكول، فهو من لوازمه، وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم، فهو مفهوم لتصحيح الكلام، فيكون من المقتضى، وتنزيله منزلة اللازم إنما يقتضي عدم إرادة المتكلم إياه وعدم تقديره في نظم الكلام، لا أنه يصح انفهامه من غير انفهام المأكول، كيف وهذا لا يصح، ثم إن ما قرره واعترف به أيضاً هو آئل إليه، فإن عدم التقدير إن أراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوماً للمخاطب أصلاً فهو باطل، كيف وقد اعترف بالعموم، فإن لم يكن لازماً مفهوماً فأي شيء يعم؟ وإن أراد به عدم تعلق إرادة المتكلم به وإن كان مفهوماً للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة ليتعقل معنى الأكل ويتحقق، فقد ثبت كونه اقتضاءً لأنه مما يفهم لصحة الكلام لا من جهة أنه تابع له فتدبر **(لنا أولاً: لو قبل)** التخصيص **(باعتبار المفعول به لقبل)** التخصيص**(باعتبار المفعول فيه)** فلو أراد الأكل في يوم معين صح ولا يحنث، وذلك لأن الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه، كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان، ولا يتصور وجود الفعل إلاّ في زمان أو مكان، فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة، وليس هذا قياساً في اللغة، بل لاشتراك المقتضى اللغوي يتحد الحكم **(واللازم باطل اتفاقاً على ما صرح به الإمام)** فخر الدين الرازي من الشافعية **(في المحصول، فالتزام ابن الحاجب)** جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه **(خرق الإجماع)** اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله: إن أكلت وإن شربت، لا يصح فيه تخصيص طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاءً، وكذا لا يصح في قوله: إن خرجت نية مكان دون مكان، وكذا في قوله: إن اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله إن اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل، ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق، ونقل بعض «شراح المنهاج» من الشافعية الخلاف فيه أيضاً، لكن هذا المنع لا يضر كثيراً، فإن هذا خلاف الضرورة الاستقرائية، لأن الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقات عند إطلاق الفعل أصلاً حتى يصح التخصيص وأيضاً لم ينقل الخلاف في الحال أصلاً **(وما قيل)** فرق بين المفعول فيه والمفعول به فإن الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول إذ الفعل **(المتعدي ما لا يعقل إلاّ بمتعلقه)** فيجب التقدير **(فذلك)** القول **(باعتبار الوجود)** مسلم، فإن وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول، وكذا الزكان والمكان والحال وغيرها، وأما الحاجة في الإرادة فلا **(لما تقرر)** في «علم المعاني» **(أن كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم)** فلا يحتاج إليه في الإرادة أصلاً فلا يقدر **(و)** قال **(في «شرح المختصر»: المفعول به قد يحذف)** نسياً منسياً، بحيث لا يكون متعلق إرادة المتكلم **(وقد يقدر)** فيكون مراد المتكلم **(والاثنان آتيان في فصيح الكلام، وإنما النزاع في الظهور)** فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نسياً منسياً، والشافعية إلى أن الظاهر التقدير **(أقول: ينافيه)** أي ينافي هذا «التحرير» من النزاع **(الاتفاق على عدم الصحة قضاء)** فإنه إذا كان ظاهراً في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية

موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر **(فتأمل)** وهذا ليس بشيء، فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر، كيف لا وبالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر، فلا يقبل قضاء، وهذا ظاهر جداً، واعترض أيضاً أن لهم أن يقولوا: يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر، فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدراً مخصوصاً فقد نوى ما يحتمل اللفظ، فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة، أجاب في «الحاشية»: لو قدر كان كلا آكل أكلا، وإنما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها، هل يحتمل التخصيص أم لا، وهذا شيء عجاب، فإن مآل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله، ثم هذا مخالف لما بني الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به، فيجوز التخصيص والحذف، فلا مع أن الفعل في الأول يصير مقيداً ولا يبقى مطلقاً، ثم إن كتب الشافعية كلها مشحونة بأن مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به، وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فإن إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر، وقد ورد في الحديث الصحيح: «وإنما لكل امرىء ما نوى» وتحقيق مذهبنا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقرير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات، فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير وإلاّ لا يصح، وما قال «شارح المختصر» إن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما متساويان في الإتيان فممنوع، كيف وهو نفسه قد سلم الظهور، وإن أراد إتيانهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار، والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد، وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة وإلاّ لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها، فإذن إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة، فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة، وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير إنما يكون إذا كانْ على وفق القوانين اللغوية، فلا يصح نية مأكول دون مأكول أصلاً، وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلاً وأما قوله ﷺ: «وإنما لكل امرىء ما نوى» فمخصوص بالأمور الأخروية، والمعنى: لكل امرىء ما نوى من طلب الدنيا والرياء والسمعة أو مرضاة الله تعالى، كما يدل عليه سياقه وشأن نزوله، فإنه نزل في المهاجرين، فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء إن شاء الله تعالى، ولو تنزلنا فهذه الإنشاءات مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء **(و)** لنا **(ثانياً: أن الأكل مطلق)** عن التقييد بالمفعول وليس هو

لازماً له في الاستعمال **(فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه مقيد)** ليس مدلولا له بإحدى الدلالات ولا قرينة عليه، فلا يجوز أيضاً، قد يقال: الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقنعون على أن الأكل مطلق بل يمنعونه، ولو قيل: إن خصوص لا آكل يفيد نفي الأكل المطلق عرفاً، يقال: لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر، فإن التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ، فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه، وليست إذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به، وأما كون الفعل متعدياً فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيراً ما ينزل منزلة اللازم، وإذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقاً، والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم **(ومنع)** الشيخ **(ابن الحاجب الإطلاق)** أي إطلاق الفعل **(لاستحالة وجود الكلي)** الطبيعي **(في الخارج)** فالمطلق لا يكون موجوداً **(مدفوع بما تقرر)** في مقره **(أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي هي)**، ولا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه، فالإطلاق ثابت ولا مجال للمنع **(وبما حقق من وجود)** الكلي **(الطبيعي بعين وجود الأفراد)** والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الإطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية **(قالوا لا آكل مثل لا آكل أكلاً والثاني يقبل)** التخصيص **(بالاتفاق)** فكذا الأول **(قلنا)** إن المماثلة ممنوعة و**(أن أكلاً يدل على فرد ما فإنه مصدر منون)** وهو للفرد المنتشر **(فلو فسر بمعين قبل وأما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي)** من غير دلالة على الفردية **(فتفسيره ببعض الأفراد)** دون بعض **(لا يقبل فتدبر)** فإن قيل: المنون أيضاً مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم في الفعل، وأيضاً إن المصدر مؤكد، فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد، قلت: المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية المنوّن فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها، وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتماً فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد، فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص، وأما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحاً لأن يراد به فرد ما أصلاً، فإن الفردية أهلاً وأما المصدر تنافي الاشتقاق منه، فإن قلت: أليس علماء البيان قالوا: إن في الفعل استعارة تبعية، وما تلك إلا لتصرف في المصدر المفهوم في الفعل، وقد أبيتم ههنا من إرادة المقيد عن المصدر المذكور؟ فالجواب عنه أنّا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل، وإنما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل إذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقاً منه، ولا يصلح للانتساب إلى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الأول، والممنوع هو الثاني فتأمل، ثم إنهم قالوا: يلزم على هذا أن لا يصح نية السفر في لا يخرج ولا نية الثلاث في بائن أجاب بقوله **(أقول: اعلم أن بعض الطبائع يكون مشككاً)** فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف **(فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزي وتتفاوت الأحكام، فلو نوى مرتبة من مراتبه صح)** تجوزاً **(كالخروج سفراً وغيره)** فإنه مشكك فيهما فإرادة السفر من الخروج صحيحة **(والبينونة خفيفة وغليظة)** فيصح إرادة أحد النوعين **(فافهم)** وفيه شيء فإن المتواطىء كالمشكك

في هذا الحكم، لأن نسبة الأفراد إلى المتواطىء كنسبتها إلى المشكك، فكما يصح إرادة بعض المراتب من المشكك تجوزاً، كذلك يجوز في المتواطىء، فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج، فالحق إذن أن يقال: إن الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز إرادتها في آكل، فلا يجوز إرادة آكل تفاحة أو خبزاً، فإن التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفاً نسياً منسياً، وكذا لا يجوز إرادة هذه الأفراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج إلى كوفة أو بصرة، وإنما يجوز فيه إرادة بعض الأنواع فإنه تصرف في المنطوق فإنها أفراد لا بالنسبة إلى المفعول، ولا يجوز أن يراد أفراد الأكل مع قطع النظر عن التقييد بمأكول أيضاً، لأن حقيقته ليست إلاّ حركة خاصة للحيين، ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفاً، وليس الكلام ههنا في إرادة هذه الإفراد، بخلاف ما إذا صرح بالمصدر، فإنه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع، فيجوز أن يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول المأكول وإما لا آكل فليس فيه المصدر للتنويع، ألا ترى أن النحاة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع، فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصلح دالاً على الوحدة أو التعدد، وإلاّ لجاز تأكيده بما يكون للنوع أو العدد وهو المثنى أو المجموع فافهم، وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر وأحسن التدبر، وإن الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام.

مسألة

(الاستواء بين الشيئين) أياً كان الشيئان **(بوجه ما معلوم الصدق)** فإن كان شيئين متشاركان في وصف، وأقله الشيئية والوجود **(وسلب الاستواء مطلقاً)** من جميع الوجوه **(معلوم البطلان)** لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما **(فلا يفيد الأول ولا يصدق الثاني إلاّ)** لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه **(ببعض الوجوه)** المعينة **(فقوله)** تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠] **(الآية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن)** في «شرح المختصر» وغيره، وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه، ولذا قيل في بعض «شروح المنهاج»: إن المراد عمومه فيما يصح فيه العموم، بهذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وإثبات العموم وإلزام الحنفية بأن لا يستوي، ورد فيه النفي على مطلق الاستواء، إذ لا تقييد فيه، فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات، ولا يصح تخصيصه أيضاً بالأحكام الأخروية، وصار مثل: لا آكل: وذلك لأن نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه أصلاً، فضلاً عن أن يذهب إليه ذاهب، فالعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق، فليس مثل لا آكل، فإنا لا نمنع التقييد، وجواز التخصيص فيما لا يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الإطلاق، فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم إليه، والمقدر كالملفوظ، فيصح تخصيصه فافهم **(وإنما النزاع أن عمومه بعدما خصص)** بما يصح **(هل يخص الآخرة)** وأحكامها من الثواب والعقاب **(كما هو رأي)** الإمام **(أبي حنيفة، فيقتل**

المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] **(أو)** أن عمومه بعدما خصص **(يعم الدارين)** من الأحكام **(كما ذهب إليه)** الإمام **(الشافعي: فلا يقتل)** المسلم بالذمي عنده **(لمعارضة الآيات)** الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجية مع قيام المعارضة **(والظاهر مع)** الإمام **(أبي حنيفة لقوله)** تعالى في سياقها **(أصحاب الجنة هم الفائزون)** ولا شك أن المراد الفوز الأخروي ولأن كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك، فإنه موقوف على الخاتمة، وذلك مما لا يدرك أصلاً، فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة، فلا يقتل بمن هو من أهل النار، وإرادة الكافر ظاهراً من أهل النار، والمؤمن ظاهراً من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون **(ولحديث ابن البيلماني)** بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في «التيسير» **(قتل رسول الله ﷺ مسلماً بمعاهد)** وقال: أنا أحق بوفاء ذمته رواه أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعاً، كذا في «التيسير» **(ولقول)** أمير المؤمنين **(علي رضي الله تعالى عنه: إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا)** وأموالهم كأموالنا، قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: لم يجده المخرجون بهذا اللفظ، وروى الشافعي من طريق الإمام محمد بسند فيه أبو الجنوب: من كان له ذمة فدمه كدمنا وديته كديتنا، وقال أبو الجنوب: ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنوب، ثم إن قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص، فلا يصلح حجة، والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين: لا يقتل مسلم بكافر، وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فإن النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد، كما لا يخفى.

مسألة

(جواب السائل) حال كون هذا الجواب **(غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك)** أي يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً **(وهو الأوجه وقيل)** في أكثر كتبنا: قال «مطلع الأسرار الإلهية»: ويدل عليه كلام الآمدي وبعض «شراح المختصر» لا اتفاق أصلاً بل **(يعم)** غير المستقل بعد السؤال الخاص **(عند الشافعي لترك الاستفصال)** أي السائل أو الراوي لم يستفصله، ولو كان خاصاً لاستفصل **(وفيه ما فيه)** فإنه ليس موضع الاستفصال، لأن السائل إنما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مساغ للاستفصال أصلاً **(وأما)** الجواب **(المستقل فإن كان مساوياً)** للسؤال في العموم والخصوص **(يتبع)** ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر **(وإن كان)** الجواب **(خاصاً لا يعم إلا بالقياس)** أو غيره من الدلائل **(وإن كان)** الجواب **(عاماً وارداً على سبب خاص سؤال مثل قوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم

(في بئر بضاعة) حين سأل سائل عن مائها يلقى فيه ثياب الحيض: **(إن الماء طهور لا ينجسه شيء)** رواه الإمام أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال إنما يصح لو لم تكن اللام للعهد كما قاله بعض الحنفية إن ماء بئر بضاعة كان جارياً في البساتين، وهو إشارة إليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء، والتفصيل مذكور في «فتح القدير» و«فتح المنان» و«شرح سفر السعادة» **(أو)** سبب خاص **(غير سؤال كما روي أنه)** ﷺ **(مر بشاة ميمونة فقال: أيما إهاب دبغ فقد طهر)** الحديث صحيح كما في «فتح القدير» وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله ﷺ هلا انتفعتم بإهابها فقالوا: إنها ميتة، فقال: «إنما حرم أكلها» رواه الشيخان **(فعند الأكثر)** من الحنفية والشافعية والمالكية **(العبرة لعموم اللفظ)** فيعمل به **(لا لخصوص السبب)** حتى يخص الحكم به **(و)** المروي **(عن الشافعي بالعكس)** أي العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ، قيل هذا غلط، وأشار المصنف إلى رده بقوله: **(وصححه إمام الحرمين)** فإنه أعرف بمذهبه، وفي بعض «شروح المنهاج» إنه خطأ عن الإمام، وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالأم أن العبرة لعموم اللفظ، وشدد النكير الإمام الرازي على من نسب هذا القول إلى الشافعي ونسب فيه هذا القول إلى الإمام مالك وأبي ثور والمزني **(لنا أولاً اللفظ عام)** موضوع للعموم فيجب العمل به إلاّ لصارف، ولا صارف يتخيل إلاّ وروده على سبب خاص **(وخصوص السبب)** لا يصلح صارفاً إياه عما وضع بإزائه و**(لا يمنع العمل به)** كما اقتضاه وهذا ظاهر **(و)** لنا **(ثانياً: تمسك الصحابة ومن بعدهم)** من غير نكير بالعمومات الواردة على أسباب خاصة، وهذا يفيد علماً عادياً بالإجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك **(كآية السرقة)** تمسكوا بها **(وهي واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان بن أمية)** على ما ذكر في بعض التفاسير **(وآية الظهار)** نزلت **(في سلمة بن صخر البياضي)** هكذا في «كتب الأصول» والذي في «كتب الحديث» أن سلمة ظاهر امرأته، فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالكفارة، وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به **(أو أوس بن السامت)** هكذا وجدت نسخ المتن، وفي «كتب الحديث» بالصاد والقصة أن الظهار كان طلاقاً في الجاهلية، فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته الخبر، وقد كان قال أوس: ما أرى إلاّ وقد حرمت، كما في رواية الطبراني، فانطلقت إلى رسول الله ﷺ وجادلت رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] وهذا ثابت في الصحاح والسنن **(وآية اللعان)** نزلت **(في هلال بن أمية)** كما في «صحيح البخاري» وغيره وقصته أنه وجد شريكاً على امرأته، فذكر لرسول الله ﷺ فقال: «البينة أو حد في ظهرك» فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة، فقال رسول الله ﷺ مقالته، فقال والذي بعثك بالحق، إني لصادق والله يبرىء ظهري عن الحد، فنزلت آية اللعان **(أو عويمر)** كما في «الصحيحين» **(إلى غير ذلك)** يطول الكلام بذكره، المخصصون بالسبب **(قالوا: أولاً لو كان)** الوارد في سبب خاص **(عاماً لجاز تخصيص السبب)** عنه **(بالاجتهاد)** لأن نسبته إليه كنسبة سائر الأفراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد إما مطلقاً أو

بعد تخصيصه بقطعي، والتالي باطل بالإجماع **(قلنا: الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله، فإنه جواب)** والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد إنما يجوز للإفراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبته كنسبة سائر الأفراد **(وأجيب أيضاً بمنع بطلان اللازم)** ولا إجماع **(فإن)** الإمام **(أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الأمة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «الولد للفراش)** وللعاهر الحجر» **(فلم يثبت)** أبو حنيفة **(نسبه)** أي نسب ولد الأمة الموطوءة **(منه)** أي من السيد **(إلاّ بدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة)** كما روي في «صحيح البخاري» وغيره أنه اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد: يا رسول الله، إن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي، وفي رواية الإمام أبي يوسف في الأمالي قال: يا رسول الله: هو أخي ولد على فراش أبي أقر به أبي، فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهاً بيناً بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط **(ولما كان إخراج المورد غير معقول قيل)** في توجيه مذهب أبي حنيفة رحمه الله **(ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة)** حتى يلزم إخراج المورد **(بل أخرج ما سواه)** في «الحاشية» القائل العلامة الشيرازي من الشافعية **(قيل)** عليه **(تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية)** أي لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى، ولا شك في متانة هذا الكلام، إلاّ أنه لمتكلف أن يقول: إن دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب، فإن السبب هو الخاص، وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرجه ولا فساد فيه، وليس فيه إخراج السبب أصلاً فتأمل فيه **(فالصواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي وهو أن الحديث لم يبلغه)** ولو بلغه لما أخرج **(وبذلك)** أي عدم بلوغ الحديث **(صرح الإمام)** إمام الحرمين **(في البرهان أقول)** متبعاً للشيخ ابن الهمام **(كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة)** رحمه الله، والقول بعدم بلوغ الحديث غير الصحيح، فإنه مذكور في مسنده **(فإن الأمة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والإخراج فرع الدخول)** فلا إخراج للأمة الغير المدعوّ ولدها وإن كانت موطوءة، قال «مطلع الأسرار الإلهية»، الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله كالاجتماع مع فراشه، فالأمة الممسوسة تكون فراشاً بالمس كيف ويفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة، نعم: الاجتماع المذكور أمر خفي لا بد من دليل دال عليه، وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج، ولو كانت الدعوة شرطاً لكانت الأولاد المولودة من السيد المقر بالوطء، لكن لم يدّع الأولاد كلهم عبيداً، ويقول هذا العبد هذا كلام متين إلاّ أنه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضاً، ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة، فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك البعد يكون متناولاً للأمة الغير الموطوءة، فلا بد من محمل آخر قد أطلق عليه، وهو من كانت موضوعة لطلب الولد، وهذا

بالنكاح الصحيح وإقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد في رواية الإمام أبي يوسف، وإما عدم انفهامه عرفاً، فلو سلم فليس ضاراً، لأن هذا معنى شرعي عرف بالقرائن، وأما كونها موطوءة أو منكوحة كما عليه الشافعي فليس مفهوماً في العرف ولا مشار إليه في الشرع بخلاف الإقرار، فإنه مشار إليه في رواية أبي يوسف رحمه الله، فإنه استدل على الأخوّة بالتولد على فراش المقر بأن ما في بطنها ولده، وهذا يفيد أنهم كانوا عالمين باشتراط الإقرار، ثم إن الإقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه، فإذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الأولاد المولودة من السيد عبيداً، عند عدم الإقرار فإنه لا ينفك عن الإقرار ولو لم يقرّ مع علمه به، فقد ترك الواجب وحينئذٍ يلتزم كونهم عبيداً ولا بعد فيه، لأن ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة، وأيضاً لهذا الخوف يقرّ به ويأتي بالواجب فإن الإنسان بجبلته ينفر عن ترقيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل، وما قالوا من إخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله **(وأما وليدة زمعة فكانت أم ولد له كما قيل)** يعني لا نسلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة ثابتة أورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه أنه دعوى من غير دليل، ثم الدليل لإثباته أمران: أحدهما: ما في رواية الإمام أبي يوسف وقد مر والآخر ما أشار إليه بقوله: **(ويدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة)** فالوليدة بمعنى والدة وإذا أضيف إلى زمعة يتبادر منه إنها ولدت من مائه وهي أمته فلا يكون وطؤه إياها زنا وهذه التسمية كانت من قبل، فلا بد أن يكون لولد آخر ولدته له، والظاهر أن يقر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق، فلا يرد أن الوالدة أعم من أن تكون بالزنا أو بكون الولد له أو لغيره، ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال: **(على أنه منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله: «هو لك» بل معناه هو إرث لك)** فأنت مالكه، ومعنى قوله: «الولد للفراش» أن دعواكما باطلة، فإن الولد إنما يكون للفراش، وليس ههنا فراش لأحد، أما زمعة فلعدم الدعوى، وأما عتبة فلأنه عاهر فلا يرد إنه على هذا لا يرتبط قوله: «الولد للفراش» الخ، مع قوله: «هو لك» ولا يطابق الجواب السؤال أصلاً، فإن الدعوى كانت في النسب دون الملك، ولا يرد أيضاً أن كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص، وهو قد يكون بالنسب، فإنه منع على منع خارج عن قانون التوجيه **(ويؤيده قوله)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(لسودة)** بنت زمعة أم المؤمنين **(وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ»)** فإن سلب الأخوة عنه لبنت زمعة وإثبات البنوة لزمعة متنافيان، وأشار بصيغة المجهول إلى ضعفه فإنه ورد في «صحيح البخاري» أنه شركه في الميراث، وفي بعض الروايات «هو أخوك»، وأما الأمر بالحجاب فلعله أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم علم أنه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء لما رأى من شبه عتبة، أو يقال: أمهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة، فإنهن لسن كأحد من النساء فتدبر **(وقالوا)** ثانياً **(لو عم)** الوارد على سبب خاص **(لم يكن لنقل السبب)** إلينا **(فائدة، وقد دونوا)** الصحف **(فيه قلنا)** لا نسلم الملازمة، وإنما يلزم لو

كانت الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك، بل **(فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد)** ومعرفة أنه نص فيه **(وربما تكون معرفة الأسباب قرينة على فهم المراد)** وهذا أجل فائدة **(و)** **(ثالثاً: لو قال لا أتغدى في جواب)** من قال: تعال **(تغد عندي لم يعم)** فلا يحنث إلاّ بالتغدّي عنده **(قلنا)** إن مقتضى حقيقة الكلام العموم، لكن صرف عنه إلى خصوص التغدّي، **(ذلك بعرف خاص)** فيه دون غيره **(ولهذا لو زاد اليوم)** وقال: لا أتغدى اليوم، عم وحنث بالتغدي ولو في بيته **(على أن)** الإمام **(زفر يمنع الملازمة)** ويقول يعم أيضاً **(و)** قالوا **(رابعاً على تقدير العموم)** أي عموم الوارد على سبب خاص **(لم يكن)** الجواب **(مطابقاً)** للسؤال، والمطابقة واجبة **(قلنا)** ليس المطابقة إلاّ كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤول عنه، وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤول عنه مع معرفة أشياء أخر غيره فطابق وزاد، إذ **(الزيادة لفائدة)** أخرى **(لا تنفي المطابقة، و)** قالوا **(خامساً)** العام الوارد على سبب خاص **(نص في السبب فقط)** بالاتفاق **(وقد كان)** في وضع اللغة **(ظاهراً في الكل)** فانصرف عن الموضوع له إلى معنى مجازي، وهو متعدد السبب فقط، والسبب مع كل ما عداه، والسبب مع بعض ما عداه **(فلو عم)** الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية و**(كان تحكماً بأحد مجازات محتملة)** وهو باطل فلا يعم **(أقول: بل يكون حكماً بمجاز مرجوح)** لأن الراجح السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة **(قلنا أولاً)** لا نسلم أنه نص في السبب بمجرد اللفظ، بل محتمل للكل بسواء، و**(القطع)** بدخوله **(من خارج فهو المحقق للنصوصية)** ولا يلزم منه كون اللفظ مجازاً، وإنما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ **(و)** قلنا **(ثانياً)** سلمنا النصوصية لكن **(النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لأنها)** أي المجازية تكون **(بالاستعمال، وهو في الكل)** فلا مجاز **(كذا في «التحرير»)** وعبارته لا مجاز أصلاً لأنه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة، وقد استعمل في الكل فهو حقيقة، والظاهر أنه معارضة على كونه مجازاً فلا يرد عليه شيء، والمصنف حمل على المنع بعد تسليم النصوصية، فأورد عليه بإثبات المقدمة الممنوعة، وقال: **(أقول: تساوي النسبة إلى الجميع)** أي تساوي نسبة اللفظ إلى جميع الأفراد **(مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فإذا انتفى)** التساوي **(انتفت)** الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض، بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً لا في الكل ولا في البعض، فإن قيل: لعله سلم النصوصية من الخارج، يقال: آل إلى الجواب الأول حينئذٍ فتدبر.

مسألة

(الجمهور) قالوا فعله عليه وآله وأصحابه الصلاة و**(السلام لا يعم الأمة إلاّ من)** دليل **(خارج)** وهذا ظاهر **(وكذا نقله)** أي نقل الراوي الفعل **(بصيغة فعل)** لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهمه صاحب التلويح **(كصلى في الكعبة لا يعم الأقسام والأزمان والأمة)** إلاّ بدليل خارج **(لأنه حكاية عن وجود جزئي واحد)** في زمان معين **(وصدقهما بمطابقة المحكى عنه فلا يزيد)** عل إفادة وجود جزئي في زمان **(فلا يعم)** الجزئيات كلها ولا الأزمان كلها، فإن قلت: فمن

أين قال الحنفية بجواز كل صلاة من الفرض والنفل في الكعبة؟ قلت: بالقياس، فإنه إذا جاز جزئي واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه إلى بعض الكعبة كافٍ، والصلوات متساوية في أمر التوجه، فيجوز فيها الصلوات كلها فرضاً ونفلاً، وزعم البعض من الشافعية أن ما روي أنه ﷺ صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق، يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك، فرده المصنف وقال: **(وأما نحو: صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق)** وروى أبو داود في حديث إمامة جبريل وصلى العشاء حين غاب الشفق **(فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض وإن صح عند معمم المشترك)** لا عندنا، فإن الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة **(فلا يدل على تكرار الصلاة)** بأن تكون مرة بعد الحمرة، ومرة بعد البياض **(لكون البياض دائماً بعد الحمرة، فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة)** أي صح وقوع صلاة واحدة بعدهما، فحكى الراوي عنها هذا اللفظ، وهذا ظاهر، فإن قلت: المشترك إذا عم يتعلق الحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بأن يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد، فيلزم تعدد الصلاة حينئذٍ، قلت: هذا هو مبنى ظنهم، لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض، وهذه البعدية ثابتة بالنسبة إلى كل بالذات، ولا يلزم منه تعدد الصلاة، فإن شيئاً واحداً يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة إلى كل فافهم **(وربما يتوهم التكرار من نحو: كان يصلي العصر والشمس)** حية **(بيضاء وكان يجمع بين الصلاتين في العصر)** في السفر، والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن، والثاني يرد علينا في عدم تجويز تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر، وتفصيله مذكور في موضعه، وإذا فهم التكرار ورد النقض بأنه حكاية فعل **(فقيل)** في جوابه **(ذلك)** أي فهم التكرار **(من)** لفظ **(كان عرفاً إذ لا يقال ذلك)** أي لفظ كان **(عند: صدور الفعل مرة على ما صرح به الإمام)** الرازي الشافعي **(في المحصول)** قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في «فتح المنان» إن هذا أي دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذبه الاستقراء في الأحاديث والله أعلم **(وقيل)** فهم التكرار **(من المضارع فإن قولك: بنو فلان يكرمون الضيف، يفيد العادة)** أي يفيد كون عادتهم ذلك **(ولو بدل بالماضي)** وقيل: بنو فلان أكرموا الضيف **(لم يفد)** العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني، وبناء عليه قالوا في قوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [الحجرات: ٧] معناه: لو يطيعكم إطاعة بعد إطاعة قالوا: إنما فهم هذا بإيثار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي إلى أن هذا أيضاً غير لازم **(وقيل)** فهم التكرار **(من المجموع)** من كان والمضارع **(أقول أنه أقوى)** من الأولين، لأن كلمة كان فيها نوع دلالة، فإذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي إلى إنكاره أيضاً، وصرح بأن كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلاً المعممون حكاية الفعل **(قالوا: عم نحو سها)** رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(فسجد وفعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)** أي تلاقي الختانين **(فاغتسلنا)** والحديثان ثابتان في الصحاح **(قلنا)** لا نسلم أنه عم بنفس كونه حكاية بل **(من خارج)** وهو الحديث القولي أما في الأول فقوله عليه

السلام: «لكل سهو سجدتان» رواه الإمام أحمد وأما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» فعلته أنا الخ رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها أو الدليل وقوعهما بياناً لمجمل الصلاة والجنابة **(أو)** عم **(من تنقيح مناط التفريع)** فإنه بظاهره دل على أن السجدة معللة بالسهو وأن الغسل بتلاقي الختان، هذا والله أعلم بأحكامه.

مسألة

(إذا حكى الصحابي حالاً، وقيل) في تحرير المسألة إذا حكى الصحابي **(قولاً بلفظ ظاهره العموم نحو: قضى)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(بالشفعة للجار)** وقد وجدت مكتوباً بخط «مطلع الأسرار الإلهية»، قد ثبت من طرق مرفوعاً **(ونهى)** ﷺ **(عن بيع الغرر)** رواه أبو داود **(يحمل على عموم المحكى عنه)** فتجب الشفعة لكل جار، ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا، وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح **(خلافاً للأكثرين)** من الشافعية **(لنا أنه)** أي الصحابي الراوي **(عدل)** قطعاً، فلا يكذب على الرسول ﷺ **(ضابط)** فلا ينسى **(عارف باللغة)** فلا يخطىء في فهم العموم، ولا يظن غير العام عاماً **(فالظاهر)** من حاله **(المطابقة)** أي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في قوله المحكى عنه، الشافعية **(قالوا: يحتمل أن يكون قوله عليه السلام)** المحكى عنه **(خاصاً، فظن)** الصحابي إياه **(عاماً)** ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى **(والاحتجاج بالمحكي)** لا الحكاية، فسقط الاحتجاج بالعموم **(قلنا)** هذا الاحتمال، **(خلاف الظاهر من علمه)** باللغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالسنة فإن النقل بالمعنى شائع، بل في البعض مقطوع، ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاماً، والمستعمل في الحقيقي مستعملاً في المجازي وبالعكس، ولعمري إن قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم **(أقول: علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكى عنه صيغة)** إذ يجوز أن يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الأخرى **(وإنما الكلام فيه)** أي في العموم لغة، وهذا ليس بشيء فإن عادتهم الشريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم إليه ﷺ، وما كانوا يحدثون إلاّ بما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم، ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم.

مسألة

(المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ، أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحته، ولولاه لاختل أحدهما **(وعلى هذا فالمحذوف منه)** فإنه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الإمام أبي زيد منا **(ويمثل بقوله)** عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام **(رفع عن**

أمتي الخطأ والنسيان) فإن صدقه لا يتصوّر إلاّ بتقدير شيء **(فإن كان خاصاً أو عاماً بعينه)** من دون احتمال آخر **(لزم ذلك)** الخاص أو العام فيقدّر **(ومنع عمومه لعدم كونه لفظاً)** بعد إدخال المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الإمام **(كما وهم ليس بشيء، لأن المقدر كالملفوظ)** في الاتصاف بالعموم والخصوص، وأما من فسره بمعنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه، مثل المأكول في لا آكل، والبيع في أعتق عبدك عني بألف، لا مثل الحديث المذكور، ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديراً كما فعل الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام، فلا يتوجه إليه هذا الرد، ثم مقصودهم من نفي العموم عموم تترتب عليه الأحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقاً، كيف وقد أجمعوا هم على الحنث بأكل كل مأكول، وسيبين المصنف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم له، فليس المقصود الرد عليهم، بل على من نفى العموم عنه مع إدخال المحذوف فيه، وأشار في «التحرير» حيث قال: ومنع عمومه هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشيء، كقوله ههنا إلى أن المقتضى لا عموم له في غير صورة الحذف، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(وإن كان ثم تقديرات يصح كل بدلاً)** من حيث إنه مصحح للكلام، يعني يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أياً كان، وبعد اعتبار واحد لا يحتاج إلى آخر **(فلا يضمر الكل عندنا)** معاً **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله تعالى فإنه يضمر الكل عنده **(بل إن اختلفت أحكامها)** بأن يكون مع تقدير مفيد الحكم، ومع آخر لحكم آخر، **(ولا معين فمجمل)** فيتوقف إلى أن يتبين المراد **(وإن لم تختلف)** أحكامها **(فالمقدر المنتشر)** يعني الخيار إلى المخاطب في التقدير، ولا يتوقف في العمل، قال في «الكشف»، ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على إضمار شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوه، وثمة تقديرات يصح الكلام بأيها كان لا يجوز إضمار الكل، وهو المراد من قوله: المقتضى لا عموم له، أما إذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدره كذلك، وكذا لو كان خاصاً، وعلى هذا فلا نزاع فافهم **(لنا في)** تقدير **(الواحد كفاية)** لأجل التصحيح بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة **(والضرورة تقدر بقدرها)** إذ التقدير إنما كان لضرورة التصحيح، فلا يقدر الزائد الشافعية **(قالوا أولاً: إضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب إلى الحقيقة، كرفع ذات الخطأ)** فإن انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب إلى نفي الذات والمجاز الأقرب أولى من الأبعد **(أقول كليته)** أي كلية أقربية إضمار الكل **(ممنوعة، لجواز أن يكون المقتضى في الإثبات)** نحو: «إنما الأعمال بالنيات» **(على أن إضمار الكل كأنه مجازات)** كما مر أن الإضمار والمجاز في مرتبة **(وقلة المجاز أولى)** فههنا مانع عن الحمل على الأقرب، ويحتمل أن يكون معارضة **(ومن ههنا)** أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز **(قلنا: الإجمال)** وإن كان كان خلاف الأصل **(أولى من التعميم)** أي تعميم التقديرات **(وقد يجاب تارة كما في «التحرير» بأن الحمل على)** المجاز **(الأقرب إنما هو إذا لم ينفه الدليل كون الموجب لإضمار البعض ينفي إضمار الكل، لأنه بلا مقتض، أقول)** موجب إضمار البعض لا ينفي إضمار الكل

و(**اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط**) والمنافي لإضمار الكل هو هذا لا ذاك (**وإنما الكلام في أن أيهما يترجح ولو من خارج فتدبر**) وهذا كلام واه فإن اقتضاء إضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقديراً واحداً أياً كان، وينفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار، فالمقتضى للتقدير إنما يقتضي تقدير البعض فقط، ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب تارة (**أخرى كما في «المختصر» بأن باب غير الإضمار أكثر**) وهذا يقتضي أن لا يضمر شيء، ودليلكم يقتضي أن يضمر الكل (**فوقع التعارض**) بينهما (**وبقي دليل**) إضمار (**البعض سالماً**) فيعمل به فإن قلت: كثرة باب غير الإضمار كما تعارض دليل إضمار الكل، كذلك تعارض دليل إضمار البعض، قلت: لعله بناء على الترجيح بكثرة الأدلة، وأيضاً هذا الدليل إنما يعارض دليل تقدير الكل معاً وأما تقدير البعض فمقطوع غير قابل، لأن بعارضه شيء، قال في «الحاشية»: وبهذا يندفع ما أشار إليه بقوله: (**ورد**) هذا الجواب (**بأن الكلام على تقدير لزوم الإضمار صوناً عن الكذب في كلام الشارع**) فلزوم الإضمار مقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الإضمار، وجه الدفع أن الصون عن الكذب إنما يقتضي تقدير البعض أياً كان، وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون، فالأصالة تعارضه، بل تعارض تقدير الكل معاً فيتساقطان، ويبقى تقدير البعض فقط سالماً، أي بعض كان فتدبر، وأما ما أجاب هذا الراد بأن التقابل التام بين الإيجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الإيجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى (**و**) قالوا (**ثانياً: إذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات**) السلطانية (**من العدل والسياسة وإنفاذ الحكم وغيرها**) فيقدر الكل (**قلنا**) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً، بل (**ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه**) غيره من الصور (**على أن يجوز أن يكون من عموم المقدر**) أي صفة السلطان (**لا من**) قبيل (**عموم التقديرات**) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (**مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً**) إطلاقاً للمحل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (**أقول، ولك أن تمنع الملازمة**) وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول (**بل المفهوم**) منه (**نفي من يجمع**) هذه (**الصفات**) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبيهاً للجامع بين هذه الصفات بالسلطان، لا أن ههنا تقديراً لمن يجمع الصفات حتى يرد عليه إنه قد لزم حينئذٍ أيضاً كثرة التقديرات، فإن المقدر حينئذٍ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم.

(**فرع * اعلم أن الحكم دنيوي**) كلزوم الضمان أو البراءة عنه (**وأخروي**) وهو الثواب أو الإثم، والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع إثم الخطأ والنسيان (**ولا تلازم**) بينهما (**إذ**) قد (**ينتفي الإثم ويلزم الضمان**) كما إذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم وأكل المضطر مال المسلم (**فلولا الإجماع على أن الأخروي**) أي الإثم (**مراد في الحديث لتوقف**) فيه لأنه يصير حينئذٍ مجملاً (**لكنه أجمع عليه فانتفى**) التقدير (**الآخر**) وهو الضمان (**ففسدت الصلاة بالتكلم خطأ أو نسياناً**) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الأحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض، فإن قلت: فلم لم يفسد الصوم بالأكل ناسياً؟ قال:

(وإنما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط **(للنص)** الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» **(وقياس الشافعي الأول)** أي حال الخطأ **(عليه لا يضرنا)** ههنا **(لأن الكلام في عدم إيجاب الحديث)** المذكور لا في دليل آخر **(مع إنه)** قياس **(مع الفارق لندرة الأكل مع التذكر)** للصوم، فلا ضرورة فيه حتى يعفى دون الأكل ناسياً، فإنه غالب الوجود، والإنسان يبتلى به كثيراً فيليق به العفو، وأيضاً الأكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت، والاحتياط دون الأكل ناسياً، فإنه عار عن الجناية مطلقاً، والنسيان من قبل صاحب الحق، فلا يصلح جناية، فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزمه حال الجناية فتدبر **(ولا تقاس الصلاة على الصوم)** فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسياً كالصوم مع الأكل ناسياً **(لأن عذره)** أي كون الناسي معذوراً **(حين عدم المذكر)** كما في الصوم فإنه لا يذكر لكون عدم الأكل للعبادة لا للعادة للضرورة، أو لعدم الجناية وشبهها **(لا يستلزمه)** أي لا يستلزم كونه معذوراً **(مع وجوده)** أي المذكر **(وهو هيئة الصلاة)** فإنه قلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة، وأيضاً لا يعرى عن نوع جناية للتساهل بعدم الالتفات إلى المذكر فلا ينسب هذا النسيان إلى صاحب الحق من كل وجه **(ولذا)** أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه **(وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسياً)** ومثل هذا الفرع فرع آخر، وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» لا بد فيه من تقدير وهو إما صحة الأعمال أو ثواب الأعمال، ولولا الإجماع على الثاني لتوقف، لكن الإجماع على الثاني نفي الأول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدان النية، ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل لا يثاب عليه فاقد النية، واعترض في التلويح بأن الإجماع على تقدير الثواب ممنوع، نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه، ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا، فإن موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل، ولك: أن تجيب عنه بأن الإجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع، ولو سلم فيمكن التقرير بأن الإجماع انعقد على أن الثواب لا يحصل إلاّ بالنية حتى قالوا: إن المصلي على ظن الطهارة يثاب، ولو كان خطأ، وكذا لا يأثم الناسي والخاطىء بخلاف الحكم الدنيوي، فإنه لا إجماع فيه، فيقدر تقديراً يفيد الحكم الإجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض إطلاق آية الوضوء والغسل وإطلاق آيات الضمان وأحاديثه، ثم إنه لا حاجة كثيراً إلى التمسك بالإجماع، فإن شأن نزول هذا الحديث الهجرة فإن هجرة الأكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة، والنكاح، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول، ويدل عليه سياقه أيضاً، ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضاً، فعلم أن الصحة غير مقدرة ولو كانت لفسدت الهجرة لأنها المورد، وأمر عليه السلام بالتجديد، وعلم أيضاً بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة إلى أداء عبادات أخرى، وأما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث بهذه العبارة: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والمتبادر منه التجاوز

عن الإثم ثم اعترض أيضاً بأنه يجوز أن يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والأخروي في الحديثين فيكون المعنى: إنما حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان، والجواب عنه ظاهر، فإن هذا أيضاً محتمل، فاحتمل هنا ثلاثة تقديرات الثواب أو الإثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك، لكن الإجماع على خصوص تقدير الثواب أو الإثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان، هذا: وما أجيب عنه بأن إطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والإثم لم يكن في الإطلاق القديم وقت رسول الله ﷺ، وإنما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشرعة، فلا يمكن أن يقدر في كلامه ﷺ الحكم بالمعنى العام، بل إنما يقدر الصحة أو الثواب والإثم أو الضمان، ففيه أن إطلاق الحكم على المعنى الأعم وإن لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معقولاً، فهلا يقدر لفظ يدل على هذا الأعم وإن كان مجازاً فتأمل **(فرع آخر في)** قول الرجل لامرأته: **(طلقي نفسك، يصح)** فيه **(نية الثلاث، فوهم أنه من باب إضمار الكل)** فإن الطلاق مضمر ليس ملفوظاً **(فأجيب بأنه متضمن للمصدر لغة)** فلا إضمار **(لأن معناه أوجدي طلاقاً)** فيكون المصدر مدلولاً لغة بالتضمن **(والمصدر يصح فيه نية الثلاث، كما في: أنت الطلاق، أو طالق طلاقاً)** فإنه يصح فيه نية الثلاث، ولقائل أن يقول: إنه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد، وإن الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها، بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية، ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم، فإن ها هنا دلالتين: المادة والهيئة، والمادة تدل مطابقة على المصدر، وحينئذٍ فصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع أنه قد مر أن الحكم باتحاد الدلالتين أمر عسير جداً فتذكر **(أقول)** هذا **(منقوض بنحو لا آكل)** فإنه أيضاً متضمن للمصدر، فيصح فيه نية أكل دون أكل ومأكول دون مأكول **(فتأمل)** إشارة إلى الجواب بأن المصدر المتضمن فيه نفس الأكل المصدر للفعل، وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال، بخلاف طلقي، فإن المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لأن يتصرف فيه، فيراد به طلاق دون طلاق هذا محصول ما في «الحاشية». ولك أن تفرق بأن أفراد الأكل باعتبار تقييده بمأكول دون مأكول، كأكل التفاحة أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لأن التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ، وأما أفراده باعتبار ذاته، وهي أنواع حركة اللحيين، فلا يلتفت إليه فيه عرفاً، بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر **(ونقض في المشهور بطالق)** فإنه إذا قيل: أنت طالق لا يصح نية الثلاث، مع أن المصدر متضمن فيه أيضاً **(ودفع بأن الطلاق)** المذكور فيه **(وصفها وهو أثر التطليق، وتكرر الأثر بتكرر المؤثر)** الذي هو التطليق **(والمؤثر غير مكرر)** فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة، وإنما لا يتكرر التطليق المؤثر **(لأن الثابت لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم)** وتفصيله أن: أنت طالق، وطلقتك، إخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق، فلا بد من وقوعه قبيل هذا الخبر ليصدق، فيثبت إيقاع من الزوج لتصحيح الخبرية، فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد

فيه، فلا يتعدد الطلاق هذا، وفيه نظر فإنا سلمنا الخبرية، وسلمنا أن الإيقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية، لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث، فإنه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلاث، فلا بد من اعتبار إيقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا لأن المراد أنه لا يعم عموماً يقبل التخصيص ولا يتعدد تعدداً يقبل النقصان، ثم إن ما ذكرتم بعينه جار في: أنت طالق طلاقاً فإن التطليق ههنا أيضاً من باب المقتضى، فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل **(وقد يقال)** أنت طالق **(منقول إلى إنشاء الواحدة)** عرفاً **(فما فوقها)** من الاثنين والثلاث **(لا لفظ له)** فلا يصح نية الزائد، وعلى هذا لا يرد شيء لكن إن دل دليل على هذا النقل وإنما هو دعوى محض فتدبر.

مسألة

(لمفهوم المخالفة عند قائليه عموم) لجميع ما وراء المنطوق **(خلافاً للغزالي)** الإمام حجة الإسلام **(فقيل)**: النزاع **(لفظي يعود إلى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق)** وبه يقول الإمام حجة الإسلام، فنفي العموم عنه **(أو)** ما استغرق **(في الجملة)** سواء كان في محل النطق أو غيره، كما يقول به الجمهور، فأثبتوا العموم **(إذ لا خلاف)** لأحد من قائلي المفهوم **(في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموماً)** بل الخلاف إنما هو في إطلاق لفظ العام عليه، ورد هذا بأن كلامه لا يساعده، والظاهر من كلامه أن يبنى على عدم كونه لفظاً **(و)** قال **(في «التحرير»: جاز أن يقول)** الإمام **(الغزالي بثبوت النقيض)** للمسكوت **(على العموم، وينسبه إلى الأصل لا إلى المفهوم)** بأن لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفياً ولا إثباتاً، فيبقى المسكوت على ما كان قبل، فينتفي الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء إذ لا بد فيه من دلالة وهذا **(كطريق الحنفية)** النافين للمفهوم بعينه **(أقول أولاً: الكلام بعد تسليم المفهوم)** وهذا بالحقيقة إنكار له **(و)** أقول **(ثانياً النسبة)** أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت **(عموماً إلى الأصل لا يصح، إذ ربما يكون المفهوم وجودياً)** فلا يمكن إسناده إلى الأصل وهذا أيضاً لا يصح عموماً، فإن بعض الوجوديات أيضاً ينسب إلى الأصل، لكن لا يضر المورود والإيرادان لا يتوجهان إليه أصلاً، فإنه من أين علم أن هذا الحبر الإمام تكلم بعد تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفى النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أم لا، فإن من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر، لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات والتمسك بالمفهوم ليس تمسكاً بلفظ، بل بسكوت فإذا قال في سائمة الغنم زكاة، فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص، ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاماً ويتمسك به وفيه نظر فإنه لا يصح عندنا إذ ليس اللفظ هناك دالاً عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت، فإن المسكوت يبقى على ما كان، والأصل في الأحكام العدم، فيلزم انتفاء الحكم، فلا يكون عاماً ولا يصلح للتمسك به، ثم ليس المقصود أن لكل كلام مفهوماً عاماً ينسبه إلى الأصل، بل

المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضاً، وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر **(وقيل)** ليس النزاع لفظياً **(بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي)** والخصوص **(في الإرادة أولاً)** ملحوظ للمتكلم **(بل)** هو **(لازم عقلي)** كالمأكول في لا آكل عند الحنفية **(فلا يقبله وهو مراد)** الإمام **(الغزالي)** قدس سره، فالنزاع في العموم القابل للتجزي فأثبته الجمهور، وأنكره هذا البحر القمقام قدس سره، وإن تذكرت تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا **(وأورد)** عليه **(أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في ردّهم)** أي رد القائلين بعموم المفهوم **(لأن العام لفظ تتشابه دلالته، والتمسك بالمفهوم ليس تمسكاً باللفظ، بل بسكوت)** فإن ظاهره أن المناط أن المعاني لا تتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم، وأيضاً يرد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به، فإذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظاً له مستعملاً للفظ فيه فالعموم فيه لو كان قابلاً للتجزي والخصوص كما في سائر الألفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول، فلا يكون المفهوم لازماً عقلياً، ولو حرر كلام القائل بأن العموم استغراق يقصد من اللفظ، ولا دلالة هنا للفظ، بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم اللوازم العقلية لآل إلى ما في «التحرير»، ولا يرد عليه شيء **(أقول)** ليس النزاع كما زعموا **(بل النزاع في أن المفهوم هل تتشابه دلالته)** على الأفراد **(فيكون عاماً)** فإن تشابه الدلالة معتبر فيه **(أو تتفاوت)** الدلالة عليها **(فلا يكون)** عاماً **(والفحوى يجوز أن يتفاوت)** في الانفهام **(فإن قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطأ تفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد)** فإنها في الأول أظهر دون الثاني **(فافهم)** وفيه نظر فإن الدلالة على المفهوم وضعي، ولا شك أن تساوي نسبة الأفراد إليه من لوازمه، فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة، وإن كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم، كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه، فإن قيل: المقصود أن ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه، قلت: هذا بالحقيقة إنكار للمفهوم، وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر.

مسألة

(مثل قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه **(وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)** رواه أبو داود والنسائي لكن بزيادة ألا حرف التنبيه **(معناه)** لا يقتل ذو عهد في عهده **(بكافر لأنه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقاً)** لأن المعنى حينئذٍ يكون لا يقتل ذو عهد أصلاً لا بمؤمن ولا بكافر **(وأنه باطل اتفاقاً)** فلا بد من التقدير **(فيقدر)** اللفظ **(المذكور سابقاً)** في المعطوف عليه، **(للقرينة)** أي لقرينة ذكره سابقاً **(فيكون عاماً صيغة)** لأن المقدر كالملفوظ وما في بعض «شروح المنهاج» أنه لا يقدر شيء والمعنى: لا يباح قتل ذي عهد أصلاً، فإنه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حالاً من دم المسلم كان الوهم يذهب

إلى أنه مباح الدم، فدفعه بقوله: «ولا ذو عهد في عهده» أي: لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده، فإن قتله حرام، فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث، لا بد حينئذٍ من تقدير أيضاً، فإنه لا يحرم قتله مطلقاً، بل يباح لأجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق، فلا بد حينئذٍ من تقدير: بغير حق من الحقوق، ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى **(وهذا معنى قول الحنفية)** على ما نقله الشافعية **(كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف)** قال الشيخ ابن الهمام إنه خرج من هذا مسألة أصولية هي أن الجملة الناقصة إذا عطفت على ما قبلها تقيد بالقيود التي قيد فيها بها إن عاماً فعام، وأشار إلى الاستدلال عليه بقوله: **(لأن العطف للتشريك)** بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به أيضاً لئلا تفوت الشركة في الحكم **(إلاّ بدليل)** صارف حينئذٍ لا يتقيد **(خلافاً للشافعي رحمه الله)** فعنده لا يتقيد وعليه النحاة كافة، واعلم أنه صرح الثقات بأنه لا توجد هذه المسألة في كتب مشايخنا، ويشير إليه «التحرير» أيضاً، وإنما استنبط غيرنا من هذه الفريعة، ولا تصلح للاستنباط أصلاً، فإنه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ. . . مستدركاً ضائعاً، ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضاً، فإن التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع، وفي الحكم المقيد ممنوع، ثم إن مخالفة النحاة كافة وإن لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما يجيء لكن تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم، فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأي النحاة أجمعين، فالحق عند هذا العبد إذن أن يستنبط من هذه الفريعة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها إلاّ بتقييد مقدر، فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الأخر إن عاماً فعام، وإن خاصاً فخاص، وهذا ظاهر جداً، فإن العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وأنصف **(ثم هو)** أي الكافر المقدر في المعطوف **(مخصوص بالحربي لقتله بالذمي إجماعاً، وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به)** المعطوف **(عندهم)** وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف **(خلافاً للشافعية، فيجوز عندهم)** أي الحنفية **(قتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص)** وعدم معارضة هذا الحديث إياها ثم إنا لا نحتاج إلى هذا الوجه كثيراً في الاستدلال بعموم الآيات في القصاص فإن هذا الخبر لا يصلح للمعارضة، لأنه خبر واحد، فلا بد من تأويله، ولعل ما ذكر تنزل **(ويصير إلزاماً على الخصم لمفهوم المخالفة)** فإن مفهوم لا يقتل بكافر حربي يقتل بكافر غير حربي فتدبر. الشافعية **(قالوا: أولاً: لو كان كذلك)** أي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجباً لتقييد المعطوف به **(للزم تقييد عمرو في نحو: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً بيوم الجمعة)** لأنه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها **(لأن العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقاً مشتركة)** بين الحديث وبين هذا المثال **(قلنا: يلتزم ظهوره)** أي ظهور التقييد بيوم الجمعة **(فإن الجمع بحرف الجمع)** كما في التثنية والجمع **(كالجمع بلفظ الجمع)** في إفادة المعنى، ولو قيل: ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة، فكذا في صورة العطف، فإن قلت: هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح، قال: **(ومخالفة النحاة في نحوه في نحو)** أي في جانب عن

الصواب **(لأن المجتهدين هم المتقدمون في أخذ المعاني من قوالبها)** فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا تعارض، وفيه أن عدم المعارضة مسلم، لكن إذا ثبت النقل وههنا لم يثبت إنما استنبط غير متبعيهم من بعض فروعهم، وقول النحاة لا يؤخر عن مثل هذا، ومثلية الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الإطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لا في التقييد فتدبر، بل الحق في الجواب منع الملازمة بأنا إنما نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما إذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد، وليس في المثال المضروب كذلك، وإن احتيج المعطوف إلى التقييد يوجب بما في المعطوف عليه **(و)** قالوا **(ثانياً: لو كان)** الكافر في المعطوف **(عاماً لكان الكافر الأول)** الذي في المعطوف عليه **(للحربي فقط)** لأنه عندكم مخصوص به **(فيفسد المعنى)** فإنه يلزم منه أن لا يقتل ذمي بذمي بخلاف المسلم **(قلنا: قد خص الثاني أيضاً كما مر)** فلا نسلم الملازمة **(وقد اعترض في «شرح الشرح» بأن)** الكافر **(الأول خاص البتة، سواء قدر)** الكافر **(الثاني عاماً أولا)** يقدر عاماً **(فلا معنى للملازمة)** بين تقدير الثاني عاماً وخصوص الأول **(قيل)** في الجواب **(هذه اتفاقية عامة)** هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم، سواء كان كاذباً أو صادقاً من غير علاقة، بل بمجرد صدقه في الواقع **(ويكفي ذلك في المطلوب)** فيه أنه لا يكفي فإن الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي **(أقول)** ليست اتفاقية **(بل المعنى لو عم)** الثاني **(لكان عاماً مع خصوص الأول، وهذه لزومية)** كما لو قيل: لو وجد شمس كان منحصراً في هذا الفرد **(فافهم)** ولو كانوا قرروا الدليل من أول الأمر لو عم الثاني لعم الأول، لأن عموم الثاني لأجل عموم الأول لم يكن يرد هذا القيل والقال، والله أعلم بحقيقة الحال.

(التخصيصات)

(وهو) أي التخصيص **(قصر العام على بعض مسمياته)** في الإرادة **(وقد يقال)** التخصيص **(لقصر اللفظ مطلقاً)** عاماً أو غير عام **(على بعض مسماه)** فيتناول تقييد المطلق **(قيل في القصر)** الواقع في التعريف **(قصور إذ لا يخرج)** منه **(نسخ البعض)** فإنه قصر على بعض مسميات العام **(وأجيب)** عنه **(بأن هناك ليس قصراً على البعض)** فإنه إرادة البعض من أول الأمر **(بل أريد)** هناك **(الكل، ثم رفع البعض)** أي حكمه **(بخلاف التخصيص)** فإنه القصر بالمعنى المذكور **(فأورد أن النقض باعتبار الحالة الثانية باق)** وهي التخصيص الثاني، فإنه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلاً حين التخصيص الأول، ثم خرج فلا يكون قصراً، فيخرج من الحد مع أنه من المحدود **(أقول: ليس الاستعمال)** للعام **(إلاّ واحداً، فلا تتعدد الإرادة)** بأن يراد أولاً جميع ما بقي من التخصيص الأول ثم يراد بعضه، وهو ما بقي من الثاني، بل يراد من بدء الأمر ما بقي بعد التخصيصين، فيصدق القصر هناك **(ولو تعدد)** الاستعمال **(تعددت)** الإرادة، فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الأول وفي آخر ما بقي بعد التخصيصين، فيكون تخصيصاً بالنسبة إلى هذا الاستعمال دون الأول **(وحينئذٍ يجوز أن يكون الناسخ في استعمال)**

وهو الأول (**مخصصاً في**) استعمال آخر ولا فساد فيه (**نعم يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني**) فإنه لا قصر حينئذٍ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني، بل لا يشكل على رأيه أيضاً، فإن المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أراد ما بقي من التخصيص الأول والثاني، ففيه قصر بحسب الإرادة وإن علم بعد ذكر المخصص، نعم: يلزم التجهيل،لكن لا يضر التعريف على رأيه (**والحق أن المتراخي ناسخ مطلقاً**) أولاً كان أو ثانياً، فلا يضر الخروج فلا يرد شيء (**وأكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن**) فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن (**فالاستثناء ونحوه**) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (**ليس منه عندهم**) وظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع إلى الاصطلاح، وبه صرح كثير من الشافعية، والحق أن الأمر ليس كذلك، بل النزاع نزاع معنوي، فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض آحاده، فالمراد من بدء الأمر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر إلاّ بالمستقل المقارن، وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلاً، وبيانه أنه لو كان الشرط قاصراً للعام لكان المراد من الرجال في قوله: أكرم الرجال إن كانوا هاشميين الهاشميين، ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين إن كانوا هاشميين، وفساده ظاهر، وكذا في الصفة يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء الرجال العلماء، ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء، وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين إلى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة، فيكون ضرب الغاية ضائعاً لا معنى له، وكذا يكون المراد من الرجال في: جاءني الرجال أكثرهم الأكثر منهم، فيكون البدل بدل الكل من الكل، ولا خفاء عند أحد أنه لا يفهم عرفاً هذه المعاني من هذه التركيبات، فالمعنى في الشرط الحكم بالإكرام للكل بشرط الاتصاف به، أي الكل محكومون بالحكم المعلق، إلاّ أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا ينجز الحكم فيه، وهذا لا يلجىء إلى أن يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط، كما لا يخرج الحكم إلى التنجيز في شيء من الأفراد في نحو إن كان الأثواب حميراً كان ناهقاً، فلا يضر في الاستعمال كذا ههنا، وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أولاً ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد، وهذا ليس من القصر في شيء، بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الأفراد فقط، وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المغيا بالغاية، وأما في بدل البعض فالمراد من العام كل الأفراد، لكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب، بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببدله، بقي الاستثناء، سنذكر أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان، لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل فيه فافهم، وسنبين هناك أن قول القاضي هو الحق وآئل إلى ما قلنا، فقد بان لك بأبين الوجوه أن لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والإيضاح لا لإخراج غير المستقل، فإنه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن، فإنه ليس لإخراج المتراخي لأنه غير داخل أيضاً في القصر كما عرفت، وأما المستقل فيفيد معنى معارضاً لحكم العام في البعض، فيعلم أن المراد منه البعض من البدء ففيه قصر، ولا يلزم شيء مما

ذكر في غير المستقل كما لا يخفى، هذا ما عندي إلى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

مسألة

(التخصيص جائز عقلاً) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره **(وواقع)** في اللغة **(استقراء خلافاً لشذوذ)** لا يعبأ بخلافهم **(قالوا)** في الاستدلال **(إنه كذب)** فلا يليق أن يتفوّه به عاقل **(وفي «شرح الشرح»)** إنه كذب **(أو بداء)** وإنما زدا هذا **(ليشمل الإنشاء)** ويثبت المدعي بتمامه ولم يكن شاملاً إياه من قبل هذه الزيادة لأن الكذب لا يكون في الإنشاء بل مختص بالخبر **(ودفع بأن الخلاف ليس إلاّ في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير)** فهذه الزيادة ضارّة له فلا تصح **(أقول: من ههنا)** أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط **(تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب)** عن عدم شمول الدليل للإنشاء **(بأن كل إنشاء يلزمه خبر)** فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له **(أو أنه لا قائل بالفصل)** بين الخبر والإنشاء، أي يمكن الجواب بأنه كذب، فلا يصح في الخبر، وإذا لم يصح فيه لم يصح في الإنشاء، وإلاّ يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد، وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف في الإنشاء أيضاً، وليس كذلك **(قلنا يصدق)** الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه **(مجازاً)** وإن لم يصدق حقيقة **(فإنه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازاً)**.

مسألة

(وهو) أي التخصيص **(جائز بالعقل)** بأن يكون المخصص العقل **(خلافاً لطائفة)** قيل: منهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسداً لا يليق بحال عاقل أن يريده، وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال: **(قال السبكي: لا نزاع)** لأحد **(في أن ما يقضي بخروجه خارج)** البتة، ولا يشمله الحكم، **(إنما هو)** أي النزاع **(في أن اللفظ هل يشمله)** لغة أم لا **(فمن قال نعم)** يشمله **(سماه تخصيصاً)** فإنه حينئذٍ عام لغة قد قصر على البعض؛ **(ومن قال لا)** يشمله **(كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه)** تخصيصاً، إذ لا قصر فيه حينئذٍ **(لنا العموم لغة والخصوص عقلاً)** أي بالعقل **(في قوله تعالى:** ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] **إذ لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً)** فلا يتناوله، وقد كان داخلاً لغة، لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة، ولا تزيد على المناقشة في المثال **(وفي قوله تعالى:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] **والأطفال والمجانين لا يفهمون)** الخطاب، فهم خارجون عقلاً مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل **(قالوا: أوّلاً، لو صح)** التخصيص بالعقل **(لصحت إرادة العموم لغة)** فإن التخصيص فرع العموم وضعاً والموضوع له صحيح الإرادة

لغة**(والعاقل لا يريد المحال عقلاً)** فلا تصح الإرادة فلا تخصيص بالعقل **(وأجيب في «التحرير» بمنع الملازمة)** وليس اللازم للوضع صحة الإرادة **(بل اللازم الدلالة)** على الموضوع له سواء كان مراداً أم لا **(أقول: إنه مكابرة فإن إطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً)** وإن عاق عنه عائق خارج ولعله حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعة: فمنع الملازمة وقال: اللازم إنما هو الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان، والمصنف حمل على الصحة اللغوية، ولذا يمنع على بطلان التالي، ولا أولوية في العدول عن محل يتوجه الإيراد على مقدمة منه، والحمل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى، ولعل صاحب التحرير إنما حمل على الأول لأنه كان بعيداً يأبى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب **(في «المختصر» بأن التخصيص للمفرد)** لأنه العام **(وهو كل شيء مثلاً، ويصح إرادة الجميع منه)** حال الأفراد **(إلاّ أنه إذا وقع في التركيب ونسب إليه ما يمتنع عقلاً نسبته إلى الكل كالمخلوقية منعه)** أي منع الجميع من الإرادة، وإن أريد صحة إرادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الأفراد من غير استحالة، فلا نسلم بطلان اللازم، وإن أريد صحتها في كل تركيب فممنوع **(أقول: العموم قد لا يكون إلاّ من التركيب كالنكرة في حيز النفي)** فلا يتناوله هذا الجواب، ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد، ولو حال التركيب: ويصح منه إرادة العموم في الجملة في تركيب ما وإن عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته إلى الكل لكاد يتم **(والحق)** في الجواب **(أن لا منع من اللغة)** إرادة العموم **(بالنظر إلى نفس الكلام فقط)** وإن كان ممتنعاً باعتبار أنه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع، فإن قلت: لو جاز لصح إرادة العاقل إياه قال: **(والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة)** بالنظر إلى نفس الكلام فقط، بل نقول: العاقل الكاذب يريد المحال **(بل)** العاقل إذا لم يغلب الهوى عقله يريد **(ما لم يمنع الواقع)** فقط دون ما لم يمنعه اللغة (و) قالوا **(ثانياً إنه)** أي التخصيص **(بيان)** للعام **(فيتأخر)** عنه **(والعقل مقدّم)** فلا يصلح بياناً **(قلنا ذاته)** متقدمة **(لا صفته)** من كونه مخصّصاً وبياناً **(فيتأخر بيانه)** مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا **(ثالثاً: لو جاز)** التخصيص بالعقل **(لجاز النسخ به، لأنه بيان مثله)** وحكم المثلين واحد **(قلنا)** لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف، بل ههنا فارق هو **(العقل عاجز عن درك المدة المقدّرة للحكم)** فلا يصلح بياناً لها حتى يجوز النسخ به، فإنه بيان المدة للحكم **(بخلاف التخصيص)** فإنه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم، وهذا يصح من العقل **(أقول: وأيضاً)** هو **(منقوض بالإجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها)** إما بالإجماع فللكتاب والسنة جميعاً، وإما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد أو ظني الدلالة **(دون النسخ)** أي لا يجوز بشيء منها **(فتأمل)** فإن خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه أيضاً، وأما الإجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما سيجيء إن شاء الله تعالى فانتظره (و) قالوا **(رابعاً: تعارضا)** أي العقل والنقل **(فالترجيح)** للعقل **(تحكم، أقول: رجحتم)** العقل على النقل **(في)** الدليل **(الأوّل)** فإنكم قلتم: العاقل لا يريد المحال، وفيه أنه لا ترجيح فيه للعقل هناك، إذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك **(مع أنه**

مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخروجه خارج **(كما مر)** فإن فيه ترجيحاً للعقل، وفيه أيضاً أنه لا ترجيح إذ لا تعارض، فإن الصيغة لم تتناوله لغة عندهم، بل الجواب أن التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر.

مسألة

(لا يجوز تأخير المخصص) عن العام بحيث يعدّ تأخيراً عرفاً **(عند الحنفية خلافاً للشافعية)** قال الإمام فخر الإسلام: هذا مبني على الخلاف في قطيعة العام، فلما كان قطعياً عندنا وبالتخصيص يصير ظنياً، فالمخصص مغير له من القطع إلى الظن، فهو بيان تغيير، ولا يجوز تأخيره، فوجب القران بين المخصص والعام، ولما كان عنده ظنياً محتملاً للتخصيص، والتخصيص يبقيه ظنياً كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء، بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل، فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران، وفيه نظر ظاهر، فإنه على تقدير الظنية وإن لم يكن مغيراً لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر بجعله ظاهراً، فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا، ولك أن تقرر الكلام هكذا أن العام عندهم لما كان ظنياً محتملاً للتخصيص احتمالاً مع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه، ونسبوا المخالف فيه إلى المكابرة، فيكون شبيهاً عندهم بالمجمل، فإن المجمل كما يجب فيه التوقف إلى أن يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً إلى ظهور المراد، إلاّ أن يتعين المراد في المجمل ببيان من المجمل، وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه، فيكون التخصيص مفسراً لأحد محتملاته، لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير، بل بيان تفسير، وهو جائز التأخير، بخلاف ما ذهبنا إليه من القطعية، نعم: لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد، والمؤوّل بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافهما، لكان التخصيص بيان التغيير، فلا يجوز التراخي، ثم إنهم فرعوا على ما قال هذا الحبر الإمام إنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص العام المخصوص فإنه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية، وهذا التفريع غير صحيح على ما حررنا، فإن العام المخصوص وإن كان ظنياً لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني بيان تغيير فلا يجوز التأخير، نعم: إنما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملاً كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر **(لنا أن العام مخصص يفيد إرادة الكل)** لأنه لفظ مستعمل مجرداً عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له **(فالتأخير)** أي تأخير المخصص **(تجهيل)** للمكلف، فإنه يعتقد العموم، ويعمل من غير أن يكون مراداً لحاكم تعالى وحكم به مع إظهار أن خلاف المراد مراد وهو إغواء لا هداية **(ونقض الآمديّ بتأخير النسخ فإنه يجوز اتفاقاً)** مع أنه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء **(ويجاب بأنك أوجبت العمل إلى سماع الناسخ)** فلا تجهيل فإن المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ، ويعمل به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا

إغواء أصلاً، وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط (**بخلاف المخصص**) فإنه مفيد أن العموم غير مراد من الأصل، فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكماً إلهياً والعمل به، وهو تجهيل بالجهل المركب وإغواء وإضلال، فإن قلت: سيجوّز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيزعم أن الحكم مؤبد ففيه تجهيل، قلت: إذا جاز نسخه فاعتقاد تأبيد هذا الحكم حرام عليه إنما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ، وقيد التأبيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي، وأما على رأي من لا يجوّز نسخ المقيد بالتأبيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (**أقول**) وقد يجاب (**بأن الدوام قطعاً ليس بالصيغة هناك**) فإن الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وإن اعتقد المكلف دوامه، فقد أوقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه، كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (**بخلاف الكل في العام**) فإنه مدلول اللفظ، فالصيغة مع عدم اقتران المخصص تدل عليه، وهو غير مراد، فالجهل إنما نشأ من إنزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (**فتأمل**).

(**اعلم أن الدليل يجري في المخصص الثاني**) أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيره أيضاً، ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تأخيره وقال (**ولعل مراد المجوّزين منا**) لتأخير المخصص الثاني (**تأخير**) المخصص (**التفصيلي عن الإجمالي، لأنه بيان المجمل حينئذٍ، والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة**) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص المجمل وأنه ليس مخصصاً حقيقة إلاّ أنه أطلق عليه تجوّزاً لكونه بياناً له وفي حكمه، ثم أن تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على الناظر فيها.

اعلم أن الشافعية إنما جوّزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول، وحينئذٍ نقول: العام لكونه مظنوناً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه، فإن الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل، لأن الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل، ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً فحينئذٍ لا تجهيل ولا إغواء، وأيضاً أنهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل، فلا تجهيل ولا إغواء، بخلاف ما إذا كان العام مقطوعاً، فإنه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم إيجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو إغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضاً مبني على قطعية العام، فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص إنه ليس الاعتقاد مطلوباً لظنيته ولا العمل لكون الكلام فيما قبل الحاجة، فيجوز التأخير لكنا نقول: فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقاً عندهم، فإنا أوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص، فهو يوجب عقد القلب عقداً يصح العمل به وهذا العقد وجد من إنزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه، فوجد التجهيل منه سبحانه، بخلاف العام عندهم فإنه إن وجد الظن فظن ضعيف لا يغني من الحق شيئاً لا يفيد عقد القلب به، فلا تجهيل، هذا: ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز أيضاً من دون إظهار القرينة، لأن المخصص أيضاً قرينة

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية، وأيضاً لا نعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب، فإنه يجوز أن يكون مجازاً تظهر القرينة بعده، أو مخصوصاً يظهر مخصصه بعده، وهذا القول بالقطعية أظهر فتدبر، الشافعية (**قالوا أوّلاً: جعل**) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**السلب للقاتل مطلقاً**) أذن به الإمام أم لا (**كما هو قول الشافعي وأحمد أو برأي الإمام**) فقط (**كما هو قول**) الإمام (**أبي حنيفة ومالك بعد قوله**) تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١] (**الآية**) وكان عاماً موجباً لإيجاب الخمس من السلب (**فقد خص**) السلب (**عنه**) متراخياً، قالوا: المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه» رواه الشيخان، وحمله الإمامان الشافعي وأحمد على التشريع العام، فجعلا القاتل مستحقاً له، والإمامان أبو حنيفة ومالك قالا: كان هذا إذناً منه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه إماماً، فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقاً، وهذا هو الأصوب، ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه ﷺ فسأله فقال إنا استكثرناه يا رسول الله، فقال ذلك القاتل لخالد كلمة، فغضب عليه رسول الله ﷺ ولم يعنف خالداً ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (**قلنا**) أوّلاً: الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ ابن عفراء الأنصاري رضي الله عنه حين القتال، فالمخصص مقارن أو مقدّم لا متأخر، فليس من الباب في شيء، ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية، فإنه حينئذٍ ليس مخصصاً بل مقرراً له هذا ما عندي؛ وقلنا ثانياً: كما أجيب في كتب مشايخنا أنّا لا نسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التحريض، والأمر بالتحريض أمر مطلق، فيجوز الإتيان لكل فرد منه، وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التحريض جاء إعطاء السلب أيضاً بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا يصلح لتغيير ما ثبت بالعبارة، لكن بقي أن الجواب إنما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب، فالأولى أن تقرر هكذا: هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة، فإن كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء، وإن كانت متأخرة فناسخة لكونهما مقطوعين عندنا فافهم. وقلنا ثالثاً: سلمنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصاً ونقول: كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل عليه (**فيه**) أي في كونه ناسخاً (**إبطال القاطع**) وهو العام الكتابي (**بالمحتمل**) وهو خاص خبر الواحد، وهذا لا يفيد الاستدلال. فإنه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به إلاّ أن يقال: المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (**فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه**) فإنه لا يبطل المنسوخ من كل وجه يبقى في البعض معمولاً (**فيجوز كالتخصيص فالفرق**) بينه وبين النسخ (**تحكم**) فيجوز كلاهما، وهذا إنما يتم إن ثبا شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة، فإن الخلفاء الراشدين عملوا وتلقاه الصدر الأول بالقبول، وأما إذا كان خبر الواحد المغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا

تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا **(ثانياً قال الله تعالى لنوح)** على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلۡنَا ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ وَمَنۡ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ﴿٤٠﴾﴾ [هود: ٤٠] والأهل كان متناولاً للابن **(وتراخي إخراج ابنه بقوله)** تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هود: ٤٦] حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ﴾ [هود: ٤٥ ـ ٤٦] **(قلنا)** لا نسلم أنه مخصص بل **(هو بيان المجمل وهو)** لفظ **(الأهل فإنه شاع في النسب)** وحقيقة فيه **(و)** شاع في **(الأتباع)** واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة، فبين تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾ [هود: ٤٦] أن الأهل الأتباع المؤمنون، وعلى هذا فالاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ٤٠] منقطع، فإن الأتباع ليس فيهم من سبق عليه القول، ثم إنه على تقدير إرادة الأتباع لا ينبغي أن يراد مطلق الأتباع، بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضاً، وإلاّ لضاع عطف ﴿وَمَنۡ ءَامَنَۚ﴾ [هود: ٤٠] **(أو)** هو أي المجمل **(الاستثناء المجهول)** وهو ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ [هود: ٤٠] وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلاً مؤثراً في إجمال العام، فإن قلت: لو كان المراد من الأهل الأتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ [هود: ٤٥] قال: **(وقول نوح إن ابني من أهلي بظن إيمانه، فإنه كان منافقاً)** مستور الحال عليه إلى أن نزل الوحي **(على ما قيل)** القائل الأمام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى، وهذا غير ممتنع في حق الأنبياء **(أو ظن إرادة النسب)** فقال: ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ والخطأ في الاجتهاد جائز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه. ثم ههنا بحث، فإنه لا يجوز أن يكون هذا بياناً للمجمل فإنه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة، وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالإركاب، وما قيل: إن الأمر مطلق عن الوقت، فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط، فإن وقت الامتثال مجيء أمر الله من الآية الكبرى، مع أن هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله، كما قص الله تعالى وقال: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ فِي مَوۡجٖ كَٱلۡجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبۡنَهُۥ وَكَانَ فِي مَعۡزِلٖ يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ ﴿٤٣﴾ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ﴾ [هود: ٤١ ـ ٤٥] الآية. ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالإركاب هو وقت فور التنور ومجيء الآية الكبرى قبل وصول الغرق، ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر، فإنه لو صح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقاً، فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الإجمال، ويقال إنه بيان تقرير، فإن المراد بالأهل الاتباع وكان محفوفاً بالقرينة، وأمره عليه السلام ابنه بالركوب إما لزعم الإيمان لكونه كافراً منافقاً، أو حمل الأهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرر

الله تعالى ما أراده، فلهذا عاتبه على الخطأ وهو تعوذ أو المراد بالأهل القريب سبباً ونسباً بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى، وهو كان عالماً بأن المراد ممن سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لنفاقه داخلاً في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصاً بامرأته، ولا ذنب في هذا الخطأ في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فإنه مخالفة حكمه قصداً، وهذا امتثال به قصداً فهو محل الثواب، ووجه العتاب عليه أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن أن يقال: إن نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الإيمان أي آمن فاركب معنا رجاء أن يهتدي عند رؤية الآية الكبرى، فلما لم يهتد نادى ربه بأنه من أهلي فطمعت في إيمانه، ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من إغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بأنه مات كافراً، فأنا متحير فيه، فعاتبه تعالى على تعبيره بالأهل إذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا للكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرؤوا منهم ويعبروهم بالأعداء، هذا تأويل حسن لا يحتاج إلى القول بالخطأ في الاجتهاد، لكن يأبى عنه قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] إلاّ أن يقال: المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بمعاني كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١] **(نزل)** مخصصاً **(بعد اعتراض ابن الزبعرى على)** قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] بأن المسيح عبده النصارى، وعزيراً عبده اليهود، والملائكة عبدهم بنو المليح، فخصص إياهم متراخياً، فإن قلت روي أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه: ما أجهلك بلغة قومك إن ما لما لا يعقل أجاب بقوله **(وما عرف أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم قال: «ما أجهلك بلغة قومك» ما لما لا يعقل فلا أصل له)** كما بينا قبل، وقرر هذا الجواب في كلام كبار مشايخنا بأن المسيح والعزير والملائكة غير داخلين، فإن ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث، وهذا إنما يصح على رأي من يخصص ما بغير العقلاء، وأما على ما هو المشهور من أن يعم العقلاء وغيرهم فلا **(قلنا)** لا نسلم عمومه مطلقاً للمعبودين كلهم بل **(عمومه إنما هو في معبود المخاطبين)** وهم أهل مكة **(وهو الأصنام كما ذكره السهيلي)** فإن الموصول إنما يعم في الموصوفين بالصلة **(فلم يتناول عيسى والملائكة)** وعزيراً **(فاعتراضه تعنت والنزول)** بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ [هود: ١٠١] الآية **(تصريح بما علم)** من عدم دخولهم **(أو تأسيس)** لبيان بعدهم عنها فضلاً عن الدخول فيها قطعاً لتعنت الأشقياء **(وليس)** النزول **(بتخصيص فتدبر)** وقالوا رابعاً: إن قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] كان عاماً متناولاً لكل ذي قرابة، فخصص وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان، وأجاب عنه المصنف بأن القرابة وإن كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم، وهذا ليس بشيء، فإن بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة، وبنو المطلب داخلون فيه، وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل، ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين

عثمان: هؤلاء إخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم، كما روى الشافعي وأبو داود والنسائي، بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والنسب معاً وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا إخراج، وإنما هو بيان تقرير، ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جوابهما رضي الله عنهما «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، هكذا» وشبك بين أصابعه كما رووه. وقال خامساً: بقرة بني إسرائيل قيدت بعد زمان، وهذا إنما يتم لو كان النزاع عاماً متناولاً لتقييد المطلق أيضاً فإن البقرة مطلقة غير عامة قلنا: كان الأمر أوّلاً بذبح بقرة مطلقة، ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس، وسيجيء إن شاء الله تعالى فانتظر.

مسألة

(التخصيص إلى كم) أفراداً أي منتهى التخصيص ما هو **(فالأكثر)** قالوا: يجوز **(إلى الأكثر)** وفسر الأكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل، فإن أفراد العام غير محصورة في الأكثر، فلا يعلم كسوره فلا يعلم الأكثر **(وقيل)** ينتهي **(إلى ثلاثة وقيل)** ينتهي **(إلى اثنين وقيل)** ينتهي **(إلى واحد وهو مختار الحنفية)** وما قال الإمام فخر الإسلام أن العام إن كان جمعاً فيصح تخصيصه إلى ثلاثة، لأنها أقل الجمع، فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام: الجمع المنكر على ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى **(لنا أوّلاً: جواز إكرم الناس إلاّ الجهال وإن كان العالم واحداً اتفاقاً)** وسيجيء أن هذا مختلف فيه **(وكذا سائر المخصصات المقارنة)** لأن الكل سواسية في إفادة القصر فكذا في قدره، ثم هذا الاستدلال إنما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحداً، وهو في حيز الخفاء، بل اقتران غير المستقل ليس تخصيصاً وقصراً عندنا كما مر، فلا يقاس عليه ما هو قصر، وإن خصص بغير المستقل فلا ينفع كثيراً سيما عندنا **(فتجويز ابن الحاجب)** الانتهاء **(في الصفة والشرط إلى اثنين فقط)** حيث قال: إنه بالاستثناء والبدل يجوز إلى الواحد، وبالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز إلى الاثنين. وفي غير المحصور إلى جمع يقرب من مدلوله **(تحكم)** فإن التقييدات الغير المستقلة كلها سواء، وأيضاً يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والإنكار مكابرة فافهم **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي لقتالكم **(والمراد)** بالناس الأول **(نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين)** فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص **(والجواب)** كما في «شرح المختصر» وغيره **(بأن الناس للمعهود فلا عموم)** له فلا تخصيص فلا يثبت المدّعى **(مدفوع بأن التخصيص كالعهد فإنا اشترطنا المقارنة في المخصص)** فالعام المخصوص أريد به بعض ما يتناوله بدلالة أمر مقارن، كذلك في المعهود أريد بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن، وردّ بأنه لا شك أن المعهود غير عام حقيقة، فلا يمكن أن يدعي أن إرادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام، فلم يبق إلاّ قياس التخصيص على إرادة البعض في المعهود، وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا، واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فإن من

شرط العهد أن يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابقاً ولا هو كان معلوماً عند المخاطبين حتى يقوم علمهم مقام الذكر فلا عهد، وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيماً نظر، ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة، كيف وقد روى ابن إسحاق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لحمراء الأسد، وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صل الله عليه وآله وأصحابه وسلم، قالوا: رجعنا قبل أن نستأصلهم لنكرنّ على بقيتهم، فبلغه أن النبي ﷺ خرج في أصحابه يطلبهم، فثنى ذلك أبا سفيان وأصحابه، ومر ركب من عبد القيس، فقال أبو سفيان: بلغوا محمداً أنّا قد جمعنا الرجعة إلى أصحابه لنستأصلهم، فلما مر الركب برسول الله ﷺ بحمراء الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان، فقال رسول الله ﷺ والمسلمون معه: «حسبنا الله ونعم الوكيل» فأنزل الله في ذلك: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [آل عمران: ١٧٢] الآيات، وتمامها ﴿ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ مِنۡهُمۡ وَٱتَّقَوۡاْ أَجۡرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٢ - ١٧٣] الآية كذا في «الدرر المنثورة». ومثله روي عن ابن عباس أيضاً فيها، فالدليل الأتم أن علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل، وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه، ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فتدبر الأكثرون **(قالوا: لو قال: قتلت كل من في المدينة)** والحال أنه **(قد قتل ثلاثة عدّ لاغياً)** وليس إلاّ لذكر كلمة العموم وإرادة الثلاثة **(قلنا)** اللغو غير مسلم، إلاّ إذا لم يذكر المخصص، وحينئذٍ لا يجوز التخصيص أصلاً، لا إلى الثلاثة ولا إلى الأكثر و**(إذا ذكر المخصص معه)** الدال على أن المراد الثلاثة **(منعنا الملازمة)** وهو عده لاغياً، فإن قلت: كيف لا يعدّ لاغياً وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة، قال: **(وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه)** وإنما الكلام في الصحة لغة، ثم الانحطاط إنما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة، وحينئذٍ ينحط الكلام أيضاً إذا بقي أكثر عند خلو التعبير عن النكتة، وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال: قلت: كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع، وبما ذكرنا اندفع ما يقال: إن المقصود من المسألة أن يحمل في الكلام الإلهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين، ولما كان هذا موجباً لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين، وهما أفصحا كل كلام عداهما من كلام البشر عليه، وإذا سلم المجيب الانحطاط فقد لزم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر. المجوزّون إلى الثلاثة أو الاثنين **(قالوا: إنه قصر للعام على بعض المسمى وهو)** أي المسمى **(في الجمع ثلاثة)** عند المجيز إلى الثلاثة **(أو اثنان)** عند المجيز إلى الاثنين: فإن قلت: هذا الاستدلال لا يعم المطلوب، فإن العام ربما كان غير الجمع، قال: **(ولعلهم جوزوا)** التخصيص **(في غير الجمع إلى الواحد)** وهذا على الإطلاق غير صحيح، فإن الشيخ أبا بكر بن القفال قد سوّى بين صيغ العموم جمعاً كان أو

مفرداً، نعم: قد صرح صدر الشريعة واتخذه مذهباً وظنوا أنه مذهب الحبر الهمام الإمام فخر الإسلام وليس كذلك، بل الذي قال هكذا: وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد بصيغته أما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك، وأن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد، وأما الفرد بمعناه فمثل قوله: لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد إنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد، وأما ما كان جمعاً بصيغة ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيداً أو تزوجت نساء، فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى، وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجموع المعرّفة العامة التخصيص إلى الواحد، والمراد بالفرد بالصيغة الأول، وبالفرد بالمعنى الثاني، وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر، فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة، واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه، وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً، فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عاماً، فإطلاقه على البعض يكون تخصيصاً ثم أن مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضاً، لأن هذا الحبر جوّز إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً، هذا تقرير كلامه، لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو إلى الواحد حقيقة، كما هو مختار الإمام شمس الأئمة، وإلاّ يكن حقيقة، فأتت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراد عباده الكرام **(قلنا)** لا نسلم أن المسمى في الجمع ثلاثة واثنان بل **(عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات)** فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر.

مسألة

(العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقاً) معلوماً كان المخصص أو مجهولاً **(عند أبي ثور)** من كبار أصحاب الإمام الشافعي، الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره، لأن الكل تخصيص عندهم، فعلى هذا لا يبقى شيء من العام حجة إلاّ قليلاً كما لا يخفى **(وردَّ بأن أخص الخصوص)** وهو الواحد **(مقطوع وإلاّ لكان)** إخراج البعض **(نسخاً)** وإبطالاً للعام بالكلية **(لا تخصيصاً)** له وإذا كان أخص الخصوص مقطوعاً كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية **(إن قيل الواحد الغير المعين مجمل)** فلا يكون حجة **(قلنا)** إجماله **(ممنوع فإنه)** واحد **(أيّ واحد كان)** فهو مطلق، وهذا ليس بشيء، فإن الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده، واحداً كان أو كثيراً، وهو غير معلوم للمخاطب، فيكون مجملاً قطعاً، لا أن الحكم فيه على بعض ما أو أنّ الباقي بعض ما فتدبر **(أقول: يرد مثله على الجمهور في)** المخصص **(المبهم)** فإنه لا يبقى عندهم حجة، مع أن أخص الخصوص متيقن **(فتدبر)** فإن قلت: فرق بين مذهبه ومذهبهم، فإنهم قالوا: ليس بحجة، لعدم العلم بالمراد في حق العمل، لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقية أخص الخصوص، وأما مذهبه فهو أنه ليس حجة أصلاً فيرد عليه أن أخص الخصوص مقطوع، فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث

الإجمال؛ قلت: من أين علم أن مذهبه إبطال الحجية علماً في حقية المراد وعملاً بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول، فهذا يوجب وجوب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل، وكيف يجترىء مسلم على التوقف في اعتقاد كلام الشارع (**فتدبر**. **وقيل**) العام المخصوص (**حجة في أقل الجمع**) لعل زعمه أنه أخص الخصوص وهو مقطوع (**وقيل**) العام (**حجة إن خص بمتصل**) غير مستقل وليس حجة إن خص بمستقل، وهو مختار الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي والإمام عيسى بن أبان في رواية، وأبي عبد الله الجرجاني، وعندهم ليس المخصص إلا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف إنما احتاج إلى التفصيل بالمتصل وغيره، لأنه جرى على اصطلاح الشافعية، ثم اعلم أنهم إنما يقولون ببطلان الحجية إذا كان المستقل كلاماً لا غير من العقل وغيره (**و**) قال (**الجمهور**) العام المخصوص (**بمبهم ليس حجة خلافاً لفخر الإسلام**) الإمام وشمس الأئمة والقاضي أبي زيد وأكثر معتبري مشايخنا (**في**) المخصص (**المستقل**) بل لا مخصص عندهم إلاّ هو، فإنه عندهم حجة ظنية (**وقيل**) إذا كان المخصص مستقلاً مبهماً (**يسقط المبهم والعام يبقى كما كان**) وإليه مال الشيخ أبو معين منا (**و**) قال الجمهور: العام المخصص (**بمبين**) حجته (**ظنية إلا عند أكثر الحنفية إذا كان غير مستقل**) بل ليس هو مخصصاً عندهم (**قالوا إنه**) أي المخصوص بمبين غير مستقل (**الآن**) بعد التخصيص (**كما كان**) قبل التخصيص حجة قطعية (**لنا استدلال الصحابة بالمخصص**) من العام (**بمبين**) كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١١] الآية مع كونه مخصصاً بالقاتل والعبد والكافر إذا كان المورث مسلماً وبالعكس وبقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] [المعارج: ٣٠] مع كونه مخصوصاً بالأخت الرضاعية، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] مع كونه مخصوصاً بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة، والإمام فخر الإسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة، وهو إنما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص، وما قالوا إنهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا باباً من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة، فإنما يصح لو كان عند المستدلين، ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه أنه منها أم لا، ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حياً لبيّنه وكشف القناع، ألم تر أنه كيف قال: فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر (**و**) لنا (**بقاء التناول للباقي**) بعد التخصيص (**بلا مانع**) من العمل (**وهو**) أي المانع (**الإجمال**) لكونه راجحاً في التبادر، قالوا بخلاف المخصوص بالمبهم فإنه يبقى مجملاً (**و**) لنا (**عصيان من قيل له: أكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً، فلم يكرم**) واحداً من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان (**واستدل**) على أحجية (**بأن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على فرد آخر**) منه (**وإلا**) أي وإن توقفت (**لزم الدور**) على تقدير توقف دلالة كل على الآخر (**أو التحكم**) على تقدير توقف بعض معين

على بعض آخر فقط ولا ثالث وإذا لم تتوقف دلالة كل على دلالة الآخر، فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج، فبقي الدلالة فيبقى حجة **(وأجيب بأن دور المعية)** وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين **(لا يمتنع وحينئذٍ فلا يوجدان إلاّ معاً وإن أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة)** وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب، ولو تشبث في إبطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عاد إلى الاستدلال بالتبادر واستدرك إبطال التوقف بالدور أو التحكم كما لا يخفى **(وأما الظنية فلأنه)** أي المخصص **(يتضمن حكماً شرعياً، والأصل فيه التعليل)** فيحتمل أن يكون معللاً بعلة تكون موجودة في البعض الباقي في العام **(فأمكن)** أي احتمل **(قياس مخرج بعضاً آخر وهذا احتمال)** ناشىء **(عن دليل فليس)** العام **(الآن كما كان)** بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشئاً عن دليل، والآن نشأ عنه **(أقول: لا تقريب)** فإنه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنياً **(فإن العام المخصوص يجوز أن يكون في خبر)** والمخصص أيضاً خبر، فلا يحتمل التعليل إذ التعليل إنما يكون في الإنشاءات **(ككلمة التوحيد)** فإن عامها مخصوص بالاستثناء **(وهي قطعية فتدبر)** ولا يصحح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع، فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال، والإشكال إنما هو بكل خبر، فإنه غير صالح لأن يعلل، فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الأحكام الشرعية ولا بعد فيه، والاستدلال قرينة عليه فتدبر، ثم في التمثيل بكلمة التوحيد إشارة إلى أنه اختار الظنية في الكل من العوام المخصوصة، سواء كان مخصصه مستقلاً أم لا على خلاف رأي الحنفية، فإنهم إنما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط، وهذا موضع تفصيل ينبهك على وجه فرق للحنفية، على ما أعطى هذا العبد ربه برحمته فاستمع ما يتلى عليك من مواهب الرحمن من الحق الصراح، فاعلم أن الشرط والصفة والغاية، وبدل البعض لا تفيد، حكماً شرعياً مخالفاً لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام، وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم، وقيد بإخراج البعض، فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي، الذي للمركبات فيحكم بحكم الصدر عليه، وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الاستثناء، ولكن في ذكر العام ثم إخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي إشارة إلى أن المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر، فليس حكم الصدر في الباقي موقوفاً على حكم المستثنى، بل وضع الكلام بهذا الحكم، فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى أيضاً مقطوع، لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في الباقي، فإن فيه إبطال القاطع، وبهذا الوجه أيضاً ظهر لك عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية، وإن أفادت حكماً مخالفاً، وهذا بخلاف الكلام المستقل فإنه ليس العامّ مقيداً به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهراً، وهو لمعارضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفراده فإفادة العام الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم، فيفيد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعد إفادته، وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

للعام شيئاً والتعليل مقارن لحكم المخصص، ولا يقوى العام على منعه لأنه لا حكم له في هذه الحال، وإذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقي تغيراً، ويخرج بعضاً آخر بالتعليل، ولما كان التعليل محتملاً أوجب الاحتمال في العام، هذا ما عندي في تقرير كلامهم، وبهذا يندفع ما قيل: أنّا لا نسلم صحة تعليل المخصص بعلة مخرجة عن العام بعضاً آخر، وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه، وههنا العام موجود، وذلك لأن العام لا يفيد حكماً قبل اعتبار المخصص، لأن إفادته موقوفة عليه، والتعليل مقارن لحكم المخصص، فلا يكون العام معارضاً للتعليل، وبما قررنا يندفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في إفادة الحكم، فيصح تعليله، كما يصح تعليل المخصص، فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً، لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى، بل وضع الكلام لإفادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد، ويفهم الحكم في المستثنى ضمناً، فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع، فإنه مقطوع أيضاً، ولاح لك سقوط النقض بما إذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام، لكن في غير ما يتناوله العام، كما إذا قيل: حل البيوع وحرم الميسر فإنه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية، وذلك لأن حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل، بل مفيد للحكم بالوضع، فلا يصح التعليل المذكور لإبطاله القاطع، وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام، فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص، وذلك لأن حكم المخصص قد ثبت أولاً، وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده، فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت، وبان لك أيضاً سقوط ما قيل إن مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتابي بالقياس وخبر الواحد، ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداءً، فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساوياً للقياس أو أضعف منه، وهذا لا يلزم من دليلكم، فإن غاية ما يلزم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه، وأما وصول الضعف إلى هذا الحد فلا، وذلك أن ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته إياه بل ضعفه بخلاف خبر الواحد، فإن الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة، ولا يكون القياس مغيراً إياه في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ ولقد أطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من عدم شفاء ما أورد الحنفية من البيان، حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار إليهم بالبنان يقول: إنها مقدمات شعرية لا قضايا برهانية، بل حسبوه شيئاً فرياً، ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي، لأن التعليل ليس بمقطوع إنما هو مجرد احتمال، فلا يورث إلاّ احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم له حتى يورث جهالة فيه فتدبر **(قال)** الإمام **(فخر الإسلام للمخصص شبه بالاستثناء لإخراجه البعض)** أي لإخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم، من بدء الأمر، ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء **(وشبه بالناسخ**

لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً **(فإذا كان)** المخصص **(مجهولاً يبطل ذلك)** المخصص **(شبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول)** فكذا ما يشبهه **(ويبطل العام)** بجهالته **(شبه الاستثناء لتعدي جهالته إليه)** أي يصير العام مجهولاً لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء، فكذا حكم ما يشبهه من المخصص **(وإذا كان)** المخصص **(معلوماً فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله)** أي تعليل المخصص لكونه كلاماً مستقلاً كالناسخ فإنه مستقل، لا أنه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله، وإذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كم خرج به **(فجهل المخرج)** فجهل الباقي **(وشبه الاستثناء يبقى قطعيته)** كما كان، لأن الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية، وإذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم، والآخر البقاء على ما كان **(فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين)** لأن عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشك **(بل ينزل من القطعية إلى الظنية للشبهين)** المورثين الشك، فيظهر في حق العلم دون العمل **(وفي نظر ظاهر، لأن الحكم شبه الناسخ ليس في)** المخصص **(المجهول إلاّ لفظاً، والمعتبر المعنى)** وليس في المعنى مشابهاً له، كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم، وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء، ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة، فإنه عام في المعلوم والمجهول، وبعضهم تجاوز الحدّ وأفرط في سوء الأدب وقال: هذه مقدمات شعرية لا علمية، وتحقيق كلام هذا الحبر الإمام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاماً مستقلاً غير مرتبط بالصدر، وتخصيصه ليس إلاّ لأنه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الأفراد، فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا، فتخصيصه لأجل المعارضة، كما أن الناسخ يرفع الحكم لأجل المعارضة، وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء، فإنه قيد المستثنى منه ووضع لإفادة الحكم على هذا المقيد، ويفهم ضمناً الحكم على غيره الذي هو المخرج، ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيد، ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي أن يبطل المخصص، لأن المبهم لا يصلح معارضاً، وهذا يبطل الناسخ المجهول، وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام، فلا يبطل بالشك، بل ينزل إلى الظنية، فإن قلت: كيف لا تصلح المعارضة فيمن قال: اقتل المشركين ولا تقتل بعضاً منهم، قلت: على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضاً وقد نهوا عنه، وفي المعلوم بالعكس كما قررنا، فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلاً، ثم إن القول بأن صحة التعليل تبطل العام لعله تنزلي جرى على تسليم ما بنى عليه الإمام الكرخي، وإلاّ فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط، ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه، فإنه رضي الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص، وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص، ولما كان احتماله قائماً يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا، وهذا الإيراد لا يرد، فإنه رحمه الله لم يقل بأن العام يبطل ههنا، بل إنما قال: إن هذه الجهالة تقتضي بطلان العام، وهو رضي الله عنه لم ينفعه، بل يقول: إن

مقتضى الجهالة في المجهول، ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول، وما أفاد في الجواب فغير مرضي، فإن التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به أحد كما يلوح من الأسرار، وإن شئت أن تقرر الكلام نحواً أخصر فقل: إن المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضاً للنص العام، لكن يورث احتمال الخصوص، فلم يبق قطعياً، والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل، لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم. أتباع الشيخ أبي ثور **(قالوا: بطل العموم)** بعد التخصيص **(وما تحته)** إلى الواحد **(مجازات)** محتملة وليس شيء منها أولى بالإرادة **(فكان مجملاً فيها)** وهو ليس حجة **(قلنا: ذلك)** أي الإجمال **(إذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي)** بعد التخصيص **(راجح، لأنه أقرب)** إلى الحقيقة ويتبادر الذهن إليه.

مسألة

(العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري **(ومشاهير المعتزلة، وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الإمام)** شمس الأئمة **(السرخسي)** منا العام المخصص **(حقيقة وقال إمام الحرمين)** من الشافعية **(وبعض الحنفية)** ومنهم صدر الشريعة العام المخصص **(حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه)** إلاّ أنه عند هذا الصدر مخصوص بما إذا كان مخصوصاً بالمستقل بل لا تخصيص إلاّ إياه **(و)** روي **(عن الشيخ)** الإمام أبي بكر **(الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية)** العام المخصص حقيقة **(إن بقي غير منحصر، و)** روي **(عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه أجدر)** فإنهم أعرف بمذهب مشايخهم، لا سيما مثله العام المخصوص **(حقيقة)** إن كان الباقي جمعاً **(وقال)** أبو الحسين المعتزلي **(وبعض الحنفية)** العام المخصوص **(حقيقة إن خص بغير مستقلٍ)** وإن خص بمستقل مجاز، وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازاً البتة، وإنما وقع الخلاف فيما خص بمستقل، ولفظ البعض ليس في موضعه قال **(القاضي)** أبو بكر الباقلاني من الشافعية: العام المخصوص حقيقة **(إن خص بشرط واستثناء)** والمخصوص بغيرهما مجاز **(و)** قال **(عبد الجبار)** المعتزلي **(على ما اشتهر عنه)** العام المخصوص حقيقة **(إن خص بشرط أو صفة)** وإن خص بغيرهما مجاز **(وقيل)** هو حقيقة **(إن خص بلفظي)** وجاز إن خص بغيره، كالعقل أو الحس أو العادة **(فهذه ثمانية مذاهب لنا، إنه حقيقة في الاستغراق اتفاقاً)** عند كل من رأيه أن له صيغة **(فلو كان للباقي أيضاً حقيقة)** بعد التخصيص **(لزم الاشتراك)** اللفظي بين الكل والبعض **(هذا خلف)** للإجماع على بطلانه، ولأن الاشتراك خلاف الأصل، ولأنه اشتراك لفظ في معانٍ غير محصورة، لأن التخصيص إلى الواحد وما فوقه من المراتب إلى الاستغراق غير محصور، والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك، فكان مراتب التخصيص من أفراده، فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي، فإن الكلام ههنا في الإطلاق على البعض بخصوصه، ولا يكفي لكونه حقيقة، فيه

الوضع للقدر المشترك فافهم. وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل، فإنه ليس العام فيه مقصوراً على البعض مستعملاً فيه، بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الأول وهو الكل، فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً، فإن العام في الشرط مستعمل في الكل، وهو متعلق الحكم التعليقي، لكن لا يتنجز الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية، أما العام مستعمل في الكل، والحكم على الأفراد التي قبل الغاية، وإما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في أفراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر، ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلاً، وفي الاستثناء العام عام، والحكم على ما يصدق عليه المقيد بإخراج البعض، وفي الصفة إنما العموم من الواضح لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة، وفي بدل البعض مستعمل كما كان، لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحاً (**واعترض أولاً**) كما في «شرح المختصر» (**بأن إرادة الاستغراق**) في العام المخصوص (**باقٍ، وخروج البعض طرأ من المخصص**) فلا اشتراك ولا مجاز (**أقول**) في دفعه (**إن أراد**) المعترض بقوله: إن إرادة الاستغراق باقٍ (**إرادته تعقلاً**) حيث يتعقل الكل (**ففي كل مجاز كذلك**) فإن تعقل الحقيقة باقٍ، فلا يضر المجازية (**وإن أراد**) إرادة الاستغراق (**استعمالاً**) بأن يكون مستعملاً فيه (**فلا شك أن الحكم**) في العام المخصوص (**على البعض، والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم**) فلا إرادة للاستغراق، استعمالاً، بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (**على أنه**) لو كان مستعملاً في الكل مع كون الحكم على البعض (**يتضمن لغواً ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض**) أي يتم بإرادة البعض المتعلق للحكم، فإرادة البعض الآخر معه لغو فافهم، وقد أجيب عنهما بأن المراد الشق الثاني، والعام مستعمل في الكل، ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص، ثم حكم على الباقي، فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض، وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية، فإن فيها يذكر شيء، ويكون مناط الحكم شيء آخر يكنى به إليه، مثل: طويل النجاد، فكذا ههنا المذكور العام، والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص، وهذا طريق إلى التعبير، غايته أنه أطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه، ومثله مثل: أنت وابن أخت خالتك طريقتان للتعبير، والأوّل أقصر، والثاني أطول، فاندفع الجوابان، وهذا إنما يتم في الاستثناء ونحوه، فإنه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بأن العام مع التقيد يعبر به عن الباقي، وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا، أو بطريق الكناية كما قيل، وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه، فإنه ليس مرتبطاً بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد، ولدفع المعارضة يصير قرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص، فبالضرورة يكون العام مستعملاً في البعض فقط، وإلاّ اللغو قطعاً، وأيضاً ليس الاستعمال إلاّ إطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم، ولا شك أنه هو البعض، فاللفظ مستعمل فيه، والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر (**و**) اعترض (**ثانياً بأن إرادة الباقي**) في العام المخصوص (**ليس بوضع واستعمال ثان**) غير الوضع الأول للاستغراق والاستعمال فيه (**بل**) إرادته (**بالأول**) والاستعمال به (**بخلاف**

المشترك) فإن فيه إرادة المعنى الآخر بالوضع الآخر **(و)** بخلاف **(المجاز)** فإنه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة **(ودفع بأن لا كلام في إرادة الباقي في ضمن إرادة الكل كما كان قبل التخصيص)** إرادة الكل وفي ضمنها إرادة البعض **(بل)** الكلام **(في إرادته بخصوصه بقرينة التخصيص)** فإن الكلام في المخصوص من العام **(وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان)** فإن كان له الوضع فالاشتراك وإلاّ فالمجاز، وإن قرر بأن في التخصيص استعمالاً في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الأول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل، ولك أن تقرر الاعتراض بأن الاستعمال في المعنى عبارة عن إرادته من اللفظ ليكون مناطاً للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق، ويحكم عليه بالذات، فإن الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده؛ غاية ما في الباب أن مع إرادته بعض آخر متعلق الحكم، كذلك بعد التخصيص أيضاً الاستعمال في الباقي بالذات، وهو مناط الحكم كذلك، إلاّ أنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص، وهذا لا يغير الاستعمال الأول في الباقي، وإذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة، وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية، فإن فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناطاً للحكم، وإذا أريد الجزء بخصوصه صار متفهماً بالذات ومناطاً للحكم كذلك، فاختلف الاستعمال، ولك أن تجيب عنه بأنه في الاستعمال الأول كان مقصوداً ومنفهماً ليكون مناطاً للحكم الثابت للكل على الاستغراق، وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل، وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وإرادة الباقي منه إنما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتاً أو مثبتاً فيه الحكم المخالف، فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأوّل، فإن كان بوضع آخر فالاشتراك لازم وإلاّ فالمجاز فافهم **(و)** اعترض **(ثالثاً كما قال)** الإمام شمس الأئمة **(السرخسي: أن الصيغة للكل)** فإنه موضوع له **(وبعد التخصيص البعض هو الكل)** فهي مستعملة فيما وضعت أوّلاً، فلا اشتراك ولا تجوز **(أقول)** هذا مندفع **(فإن العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفاً، ولذلك)** أي لكونه مستغرقاً لما يصلح له **(لم يكن الجمع للمعهودين عاماً)** وإذا كان مستغرقاً لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركاً، وتوجيه كلامه بأن العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ، إن مطلقاً فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو: الرجال، وإن مقيداً فلجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو: الرجال العلماء، أو الرجال إلاّ العلماء، لا يتم إلاّ في غير المستقل، وهذا النحرير الإمام لا يراه مخصصاً، وكلامه إنما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر **(الحنابلة ومن وافقهم)** من الشافعية والفقهاء **(قالوا: أوّلاً: التناول)** للباقي بعض التخصيص **(باقٍ كما كان)** قبل **(وقد كان حقيقة قبل)** فهو حقيقة الآن **(قلنا)** لا نسلم أن التناول له باقٍ كما كان قبل بل **(كان)** التناول قبل له **(مع غيره)** فإنه كان للكل **(والآن)** التناول له **(وحده، فقيل: هذا)** أي كون التناول له وحده **(لا يغير صفة تناوله لما يتناوله)** وإنما يغير تناوله للمخرج **(قلنا)** لا نسلم أنه لا يغير صفة التناول **(بل)** نقول:

هو (**مغير، لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل إجمالاً، وهذا**) أي التناول الذي بعد التخصيص (**له بخصوصه**) ثم إنه لو كان الأمر كما ذكر لكان الإنسان المستعمل في الحيوان حقيقة، لأنه كان متناولاً له، والآن أيضاً متناول، ولم تتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما أسلفنا فإنه ينفعك كثيراً (**و**) قالوا (**ثانياً: يسبق الباقي**) بعد التخصيص (**إلى الفهم وهو دليل الحقيقة، قلنا**) لا نسلم أنه يسبق إلى الفهم عند الإطلاق، بل (**يتبادر مع القرينة، وهو دليل المجاز**) ويحتمل أن يحرّر معارضة (**قيل: إرادة الباقي معلومة بدون القرينة**) فإنه كان مفهوماً قبل أيضاً و(**إنما المحتاج إليها عدم إرادة المخرج**) فالباقي متبادر، وهو دليل الحقيقة (**ويدفع بأن الكلام في إرادة الباقي بخصوصه لا**) إرادة الباقي (**في ضمن**) إرادة (**الكل وهذا**) أي إرادة الباقي بخصوصه (**لا يعلم بدون القرينة**) وهو علامة المجاز فتدبر، ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (**قال الإمام**) في الاستدلال (**العام كتكرير الآحاد**) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر إلى غير ذلك من الأفراد، إلاّ أنه وضع العام له ليسهل التعبير (**وفيه**) أي في تكرير الآحاد (**إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً**) فكذا العام (**قلنا: ليس**) العام (**مثله**) أي مثل تكرير الآحاد (**من كل وجه**) بل في إفادة المعنى فقط، وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة، وببطلان إرادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الألفاظ، وفي العام استعمال واحد للفظ واحد، فإذا بطل إرادة البعض تغير استعماله قطعاً (**أقول: و**) قلنا (**أيضاً لا تقريب**) فيه (**فإنه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار**) وقد كان داخلاً في المدعي (**بل ينافيه كما لا يخفى**) لأن في تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً، فكذا ههنا، ولعلك تقول: هب أن العام كتكرير الآحاد، إلاّ أنه إذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى، فللباقي حيثيتان: حيثية أنه بعض الآحاد المتكررة، وبهذه الحيثية، حقيقة وحيثية كونه مقتصراً عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً فيه حتى يكلف ببيانه كما يفهم من «التحرير»، والجواب: أن الباقي بالحيثية الأولى هو مدلول مطابقي للفظ، فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً للكل أيضاً، وإلاّ يلزم المجاز، لأنه غير موضوع له، ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام أن مذهبه مخالف للإجماع، على أن لفظاً واحداً بالنسبة إلى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً فافهم. وقال (**أبو الحسين: لو كان الإخراج بما لا يستقل يوجب تجوّزاً**) في العام (**لزم كون المسلم للمعهود مجازاً**) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به، كما أن التعيين قيد مستفاد من اللازم، فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود، وقد مر من الكلام ما يكفي لإتمام هذا المرام، وما أجيب به من منع الملازمة، بأن هذا العام إنما صار مجازاً لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض، بخلاف المعهود، فإن الاسم باق على معناه، والتعيين استفيد من اللام فساقط، فإنه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه، لا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييديّ يصدق على بعض الأفراد فيراد هذا البعض، فلو كان فيه تجوّز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فإن

مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر **(والجواب)** عنه **(كما في «المختصر» بأن المجموع)** المركب من الاسم واللام **(هو الدال)** على المعين المعهود، وكل من جزأيه، كزاي زيد، لأن الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة **(مندفع لأنه بعد العلم بأنهما كلمتان)** موضوع كل منهما لمعنى **(مجرد اعتبار)** مناولاً واقعية له **(مع أنه قال الخصم به)** أي بكون الدال هو المجموع من العام والمخصص **(على ما نقل عنه في المعتمد)** فإنه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً، ومجموع الأمرين من العام، والاستثناء حقيقة، ثم إن هذا القول بعيد محض، ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازاً فيه، فإنه غير مستعمل فيه: بل في الكل، وإنما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء، فإنه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر **(وما قيل)** في الجواب **(إن للمعرّف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام)** حالة التنكير **(وللمعهود بعده)** فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام، لأن وضعه ليس إلاّ للكل **(فلا يخفى ما فيه)** لأنه ليس الاسم موضوعاً لمعنيين، وإلاّ لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهودية، فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الإنسان، وفيه تأمل يظهر بالتأمل، ولأنا سلمنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه، والإخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي. وبعد التنزل يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل. ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرّف فقال: **(والحق أن لا فرق بين المعرفة والنكرة إلا بالإشارة إلى المعلومية)** في الأولى **(وعدمها)** في الثانية وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار إنما يجيء من التنوين، وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً، فاللام ليس إلاّ لتعريف الجنس، ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة، وقد يقصد إلى حصة منتشرة، وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا تقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام، كذا قال أهل العربية **(وعلى هذا فعموم المعرّف بتعريف الجنس إنما ينشأ من المقام)** ونشأته من المقام تحتمل وجهين أحدهما: أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرّف ويعلم تحققه في كل الأفراد من قرينة خارجة وهي المقام، وهذا باطل قطعاً وإن ارتضى به أكثر علماء العربية، فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظروا إلى أمر آخر على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل، بل إنما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط.

الثاني: أن يكون المعرّف بلام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً، وهذا أيضاً بعيد، وإلاّ لنقل من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة إلى قرينة دالة عليه وصرفهم إلى الجنس إنما كان للصارف من العموم **(لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له)** والعادّون هم أهل الأصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، بل الظاهرية أيضاً، وهذا أيضاً يدل

دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية، فإنهم أشد مهارة من أهل العربية، فالقول المخالف لإجماعهم باطل البتة، ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الإجماع بقوله **(إلاّ أن يقال: صار)** المعرف باللام **(حقيقة عرفية)** في الاستغراق **(فتدبر)** وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع، وهذا أيضاً بعيد، فإن الوضع إنما يعرف بالاستعمال والتبادر، وإذا جوّز حمل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع، قال المصنف في «الحاشية»، أقول: يمكن أن يقال: إن المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحتها جزئيات، وإذا عرفت ذلك فليجز أن يكون لام التعريف من هذا القبيل فإنها مع إشارتها إلى معلومية الماهية تتنوع إلى أقسامه المعروفة، وحينئذٍ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها، وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي، وهذا وإن كان تكلفاً لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى. ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذٍ موضوعاً لتعريف المدخول فقط، بل له مع استغراق الآحاد أو المعهودية، وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية، ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له، وهذا ينبو عنه «قواعد الأصول»، وأيضاً يشهد التتبع أن الحمل عليهما فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة، ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين بإبداء احتمال واحد منهما، فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر، وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقاً فالتواتر استدلال السلف به، والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه:

ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر

هذا: والعلم الحق عند علاّم الغيوب **(و)** قال **(القاضي مثله)** أي مثل ما قال أبو الحسين **(إلاّ أن الصفة عنده كأنه)** الظاهر كأنها **(مخصص مستقل)** فلم يجعل المخصوص بها حقيقة، ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه، وقال **(وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج)** والمخصوص منه مجاز البتة، وعدم كونه لفظياً **(بدليل أن الصفة قد تشمل)** جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً، بل التخصيص فيه من خارج **(كذا في «شرح المختصر»، أقول)** ليس الأمر كما ظن هو **(بل)** التخصيص بها **(لفظية، لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق)** ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد، فإن قلت: يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط، وحينئذٍ فتكون الصفة مساوية للموصوف، قال: **(وقلما يكون)** التقييد **(اعتبارياً)** فلا يقاس عليه **(على أنه منقوض بالشرط)** فإنه قد يكون مساوياً للجزاء، فلا يكون نفسه مخصصاً، فالتخصيص فيه من خارج أيضاً فلا يكون لفظياً **(فتأمل)** وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط، فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين، كذا نقل الحنفية، والشافعية نقلوا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين، فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة، وعلم من هذا

الكلام أن قول هذا الإمام ليس إلاّ في لفظ العام، فهو ليس من هذا المقام في شيء، فإن الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العام، فإيراد قوله هذا في المسألة غير مناسب فتأمل.

(**ثم المخصص متصل**) إن كان غير مستقل (**ومنفصل**) إن كان مستقلاً، هذا على مذهب الشافعية، وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (**والأول خمسة: الأول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه**) إذ لا إخراج فيه بوجه (**اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه**) أي على الاستثناء المنقطع (**فقيل**) لفظ الاستثناء (**مجاز**) فيه حقيقة في المتصل (**وقيل مشترك**) بين المتصل والمنقطع (**وقيل هو متواطىء**) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (**وهو ما دل على مخالفة**) للحكم السابق (**بإلا وأخواتها**) سواء كان بحيث لولا إلاّ وأخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل أولا (**وقيل لا يسمى**) المنقطع استثناء (**حقيقة ولا مجازاً، وهذا**) المذهب الأخير (**لا يعود إلى طائل**) فإن إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائل فإنه يرجع إلى الاصطلاح، لكن الأخير فيه أن تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثني أو إن استثنيت، فكذا فاستثني باستثناء منقطع (**ثم لا خلاف**) لأحد في (**صحته**) أي صحة الاستثناء المنقطع (**لغة والشرط**) لصحته (**المخالفة**) للصدر (**بوجه ما فيما يتوهم**) فيه (**الموافقة**) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (**مثل لكن**) فإنه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق (**نحو: جاء القوم إلاّ حماراً**) فإنه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لأنه المركب، فدفع بالاستثناء المنقطع (**وما زاد إلاّ ما نقص**) فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان، فنفي النقص بإلا دفعاً لهذا الوهم، وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضاً، لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيء إلاّ النقصان، وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (**فلا يقال: ما جاءني زيد إلاّ أن الجوهر الفرد حق**).

مسألة

(**أداة الاستثناء**) حقيقة في المتصل اتفاقاً و(**مجاز في المنقطع**) في المختار (**وقيل حقيقة**) فيهما ثم اختلفوا (**فقيل مشترك**) لفظي فيهما (**وقيل متواطىء**) ولما لم يكن التواطؤ معقولاً في الأداة فإنها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال: (**أي وضعت**) لهما (**لمعنى فيهما**) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (**وضعاً واحداً**) عاماً (**لنا أن المتصل أظهر**) منه في الاستعمال (**فلا يتبادر من نحو: جاء القوم إلاّ**) أي قبل ذكر المستثنى (**إلاّ إرادة إخراج البعض فلا يكون مشتركاً**) لفظياً بينهما، وإلاّ لاحتيج في معرفة الإرادة إلى القرينة (**ولا**) موضوعاً (**للمشترك**) بينهما، وإلاّ لتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى (**ومن ثمة**) أي من أجل تبادر إرادة الاتصال (**لم يحمله علماء الأمصار عليه ما أمكن المتصل ولو**) كان (**بتأويل فحملوا له عليّ ألف إلاّ كرا على قيمته**) لا على الانقطاع وإن خلا عن التأويل فتدبر.

مسألة

(قد اختلف في نحو عليّ عشرة إلاّ ثلاثة دفعاً للتناقض) المتوهم بين ثبوت العشرة وبين إخراج الثلاثة عنها **(فالجمهور)** من الشافعية قالوا **(المراد بعشرة إنما هو السبعة)** مجازاً **(وإلاّ ثلاثة قرينة)** عليه صارفة عن حقيقتها إلى مجازها؛ اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة، وفسره بعضهم بأن الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكماً معارضاً له في البعض، وإذا تعارضا تساقطا ويبقى في الباقي حكم المستثنى منه، وهذا ليس بشيء، فإنه مع كونه باطلاً في نفسه وموجباً للتناقض في الإخبار يوجب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر، وهو خلاف تصريحات الشافعية، وقال صدر الشريعة: حاصله أن المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة، ولعله إلى هذا أشار بقوله **(كسائر المخصصات)** وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكماً معارضاً للظاهر من حكم الصدر، فلأجل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة، فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة إلى التخصيص، ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد، فإن عشرة مثلاً موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلاً، فلا يجوز أن يراد به الباقي، ولو سلم فيكون مجازاً وهو خلاف الأصل وسيجيء ما له وما عليه إن شاء الله تعالى. فإن قلت: قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ٦٤] وهذا إنما يستقيم لو فسر بالتفسير الأوّل لا الثاني كما لا يخفى، قلت: تقريره على الثاني بأن يقال: اسم العدد لا يحتمل إطلاقه على الأقل، فلا يحمل الألف على تسعمائة وخمسين، فيبقى الحكم على الأول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه، فإنه ينبو عنه ظواهر عبارات المشايخ **(أقول: وهو الصحيح لأن تناول اللفظ)** المستثنى منه للمستثنى **(باقٍ)** بعد الاستثناء **(كما كان)** قبل **(فإن العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص، فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصف بإخراج الثلاثة منها)** فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والإخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء، فإن قلت: لا نسلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص، بل السبعة أيضاً من أفراد العشرة، ألا ترى أن أهل المنطق قالوا: الإنسان الذي ليس بحيوان من أفراد الإنسان واحتاجوا إلى إخراجه بقيد الإمكان، ولو لم يكن من أفراده لما احتاجوا إلى التقييد قال **(وما قالوا في تحقيق)** القضية **(الحقيقية)** الحاكمة على الأفراد مطلقاً فرضية كانت أو موجودة **(إن الإنسان الذي ليس بحيوان بل)** الذي **(ليس بإنسان من الأفراد الفرضية)** للإنسان، وقيدوا في الأفراد بالإمكان لخروجه **(فهو مخالف للعرف واللغة)** وكلامنا فيما يرضيان به **(والمنع مكابرة)** بل مخالف للعقل أيضاً كما قال بعض المحققين إن الفرد للكلي حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الأمر بالفعل أو بالإمكان، وليس الإنسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلاً، قد يكون فرداً له حقيقة **(ولو سلم الاتصاف)** أي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان **(فلا يمنع التناول)** للثلاثة **(أيضاً)** فيلزم أن يكون مخرجاً عنه

وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة، وذلك **(لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو)** كان التقييد **(بالنقيض)** كما إذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه إلى السبعة **(كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات)** فلا يبطل الذاتيّ بالتقييد البتة هذا وما قالوا: العدد لا يكون جزءاً لعدد لا ينافيه، فإن المراد أن ثلاثة آحاد جزء للعدد فيكون ثابتاً في مرتبة الذات، فلا يجوز أن لا يتناول. واعلم أن هذا غير واف فإنه لا شك عند أحد في أنه إذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر، ألا ترى أن النبات إذا انحل وبطل نفسه النباتي يبقى الجزء الجسمي قطعاً، وكذلك في الذهن إذا حلل المعلوم المركب إلى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر، فإذا أخذ الذهن عشرة وحللها إلى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى قطعاً، ويصدق عليه أن العشرة إذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة، أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص سبعة، فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة، وإن لم يصدق عليه أنه عشرة فإن صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبإزائه عبارة أطول وأقصر فللمعبر أن يعبر بأيهما شاء، وحينئذٍ اندفع ما قال المصنف فإنه إن أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فمسلم، لكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازاً عن السبعة، بل لفظ العشرة على الحقيقة، وحكم عليه بتنقيص بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلاً وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وإن أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فباطل قطعاً، وبهذا ظهر اندفاع ما في «التحرير» أنه حينئذٍ يلزم اللغو في الكلام، فإن ذكر جميع الأفراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع إمكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه، وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر، والمتكلم مخير بأيهما شاء يتكلم كما إن شاء يقول: الإنسان ماشٍ وإن شاء قال: الحيوان الناطق ماشٍ، فكذا ههنا إن شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وإن شاء فبلفظ عشرة إلاّ ثلاثة، ثم إنه لو صح هذا المذهب أي القول بأن العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً، كيف لا وإذا كان العشرة بمعنى السبعة فأي معنى لقوله إلاّ ثلاثة، فإن إلاّ للإخراج قطعاً بإطباق أهل اللغة، فالمستثنى مع الأداة لغو قطعاً، فإن قلت: إنه قرينة على أن المراد بها السبعة ولولاه لما علم، قلت: هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهملة، وههنا تصير الأداة مع المستثنى مهملاً، والسر فيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله، وإذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعاً، وحينئذٍ لا يتوجه ما لو قيل إن الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه، فمعنى إلاّ ثلاثة ليس عليّ ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات، كما يعزى إلى الشافعي رحمه الله تعالى، فلا يكون الاستثناء مهملاً، وذلك لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله، وهذا ظاهر جداً وإذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به إلاّ ثلاثة فلا يفيد شيئاً وهذا بخلاف المخصص، فإنه لاستقلاله يفيد حكماً مخالفاً للعام فيدل على أنه مخصوص، ثم إن ما يعزى إلى الإمام الشافعي

رحمه الله تعالى لو كان حقاً لكان المفهوم من قولنا له عليّ عشرة إلاّ ثلاثة عشرة لا ثلاثة منه أو ليس ما فوق سبعة إلى العشرة واحداً، وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم. ويلزم أن يكون في ألف إلاّ أربعة وخمسين الألف بمعنى تسعمائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت إليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً، بل يحتاج إلى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم. واحفظ، فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلاً، وظهر منه أيضاً أن لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باقٍ على معناه والباقي إنما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا إنجاز ما وعدنا سابقاً، ثم إن المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا إخراج منه، وأما الإخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أراد أن يحقق ذلك وقال **(ثم لا إخراج)** للمستثنى **(عن الحكم على الكل)** من المستثنى منه **(أيضاً)** كما أنه لا إخراج عنه **(إذ لا حكم إلاّ على السبعة بالاتفاق)** فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه **(للزوم التناقض)** فإنه يلزم حينئذٍ أن يكون العشرة مثبتاً ومنفياً **(فلا إخراج عن الحكم)** المذكور في الصدر **(إلاّ تقريراً بمعنى لولاه لدخل)** أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم **(فالاستثناء يمنع الدخول)** للمستثنى **(في الحكم، فالعشرة إنما استعمل في التركيب لإفادة أن الحكم)** المذكور في الصدر **(على السبعة فقط فتأمل جداً)** وهذا ظاهر، لكن طريقه أيّ هو إما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاداً من المجموع، أو يكون مستعملاً في السبعة، الحق هو الأوّل، ومختار المصنف هو الثاني **(واستدل)** على هذا المذهب **(بأنه لا يراد بالعشرة كمالها لأنه ما أقر إلاّ بسبعة اتفاقاً)** ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الإقرار بها **(وأجيب بأن الإقرار)** إنما يكون **(باعتبار الإسناد ولا إسناد إلاّ بعد الإخراج)** فكونه إقراراً بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها، فإن الإسناد إلى ما بقي بعد إخراج الثلاثة فلا تقريب فتأمل **(وقال جماعة ومنهم)** الشيخ **(ابن الحاجب: المراد عشرة أفراد، لكن أخرج ثلاثة)** عنها **(ثم أسند إلى الباقي)** وهذا يحتمل وجهين: الأول: أنه يطلق العشرة على كمال معناها، وأسند إلى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة، الثاني: أن يقيد بإخراج الثلاثة عنها، فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة، وهو لا يصدق إلاّ على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه، فإن كان مراد ابن الحاجب الأول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو، فإن ذكر البعض الآخر يلغو حينئذٍ، وإن أريد الثاني فهو حق، غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به **(أقول)** في إبطاله **(قد لا يكون العموم المصحح للإخراج إلاّ بعد الإسناد)** كما إذا وقع النكرة في سياق النفي **(نحو: ما جاءني إلاّ زيد)** وإذا كان العموم بعد الإسناد، فكيف يكون الإسناد بعد الإخراج **(فتأمل)** فإن فيه نظراً، أما أوّلاً فلأن هذا يرد عليكم أيضاً، فإن العام مخصوص عندكم قبل الإسناد وإلاّ لزم التناقض، ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأما ثانياً: فلأن عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لأجل وقوع النفي عليه عقلاً، وإذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي، لأن تعلق النفي عام قبل الإسناد فيصح الإخراج، والمثال المذكور مفرغ، فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ، وإليه

الإسناد حقيقة لكن بعد إخراج المستثنى، نعم: إذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلاً كما ذهب إليه المصنف لا يصح الإخراج ولا التخصيص، وإلاّ لزم التناقض إلاّ أن يراد الإخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات، ثم يعمم بورود النفي في الباقي، لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الإثبات أيضاً، هذا: والله أعلم ما هو الصواب.

وهذه الجماعة **(قالوا)** في إبطال الرأي الأول **(أوّلاً: لو لم يكن المراد)** بالمستثنى منه **(الكل)** بل كان المراد منه الباقي **(لزم عود الضمير إلى النصف، في نحو: اشتريت الجارية إلاّ نصفها)** لأن المذكور سابقاً حينئذٍ هو النصف، والضمير إنما يعود إلى المرجع المذكور سابقاً، وعود الضمير إلى النصف باطل، إذ يكون المعنى: اشتريت نصف الجارية إلاّ نصفها **(فيكون المخرج الربع)** وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف، ثم الربع إذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية حينئذٍ، فيكون المخرج ربع الربع، وهكذا إلى غير النهاية **(قلنا)** لا نسلم أن الضمير يعود إلى النصف بل **(المرجع اللفظ باعتبار المفهوم)** الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي، وفيه نظر ظاهر، فإن حقيقة الضمير أن يعود إلى المراد بالمرجع لا إلى ما وضع له المرجع، وسيصرح المصنف به أيضاً، كيف لا وهل هذا إلاّ مثل أن يقال: رأيت أسداً مسلحاً، ثم يرجع الضمير إليه باعتبار الأسد المفترس، فلا يجوز إلاّ بالتكلف المحض المستغنى عنه، فإنه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما مر، ثم يرجع الضمير إليها فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً: إجماع أهل العربية أنه إخراج بعض عن كل)** ولا يمكن الإخراج عن الحكم بعد ثبوته، فإنه تناقض، ولو لم يكن الإخراج عن المستثنى منه بطل الإخراج مطلقاً ويلزم خلاف الإجماع، فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى **(قلنا: المراد)** لأهل الإجماع من لفظ الإخراج **(الإخراج تقديراً)** بمعنى المنع عن الدخول، وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه **(و)** المراد بلفظ الكل **(الكلية باعتبار المفهوم)** اللغوي **(ظاهراً)** لا باعتبار المراد، وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لا سيما في كلام أهل الإجماع فإنه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبين أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر **(و)** قالوا **(ثالثاً فيه)** أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستثنى منه **(إبطال نصوصية العدد)** إذ صح حينئذٍ إرادة عدد من عدد، وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة **(أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم)** فإن معنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغة، ولا يكون مراداً كما في المجاز **(وليس العدد نصاً إلاّ باعتبار الأوّل)** أي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد، وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة، والقول بكونه نصاً باعتبار انفهام المفهوم اللغوي، فليس مخصوصاً بالعدد، فإن كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ، وإن لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست إلاّ نصوصية الإرادة فافهم. ولا تلتفت إلى ما يبدىء احتمال كونه نصاً في غير الاستثناء، قال في «التحرير» مجيباً عن هذا الوجه، إن النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير

لا تكون من اللفظ نفسه، بل إنما تكون من خارج فلو كان العدد نصاً كان نصوصية بخارج وها هنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على أنه أريد به معنى آخر فيكون نصاً في الباقي بعد الاستثناء، ولا يبعد أن يقال: معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له إلى مرتبة تحتانية أو فوقانية، وبالجملة لا يجوز إطلاق عدد على آخر، ولا يحتمل هذا النحو من التجوز، وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للمنع، هذا: ثم إنه قد يستدل على أصل المدعي بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوّزاً لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء هناك، فبقي احتمال المجاز، وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج، وإذا كان هناك استثناء يكون نصاً في الباقي، والأظهر أن يقال: إن المفسر كما أنه بطل فيه احتمال المجاز الآخر من الخارج يبطل فيه احتمال الاستثناء أيضاً من خارج فتأمل فيه **(وقال القاضي: المجموع)** وهو عشرة إلاّ ثلاثة **(موضوع بإزاء سبعة)** يعني أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بإزاء الباقي **(كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب وإليه مال كلام طائفة من الحنفية)** بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى **(أقول: يلزم)** عليه **(أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء غير متناهية، فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد)** وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقي ذلك العدد، وقد قلتم: إن المجموع موضوع بإزاء الباقي، فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوعة بإزائه **(فتدبر)** فإن استحالة اللازم في حيز الخفاء، كيف لا وقد وضعت الألفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بإزاء معانٍ غير محصورة، وأيضاً: كما أنه يجوز وضع لفظ بإزاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم **(ورد أيضاً بلزوم عود الضمير في إلاّ نصفها إلى جزء الاسم)** لأن الجارية إلاّ نصفها بمنزلة معد يكرب حينئذٍ، والجارية جزؤه، أعجبني قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضي أن الجارية إلاّ نصفها صار اسماً من قبيل بعلبك، فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذٍ مثل زاي زيد، نعم: كان في الأصل ضميراً راجعاً ولم يكن جزء لفظ حينئذٍ فافهم **(و)** رد **(بلزوم تخصيصه)** وإفادته الحكم المخالف **(كمفهوم اللقب)** فإنه حينئذٍ أفاد الحكم على اسم جنس نفي الحكم عما عداه، وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به **(و)** رد **(بلزوم التركيب)** أي تركيب الاسم **(من)** كلمات **(ثلاثة أقول بل)** التركيب **(من)** كلمات **(أربعة في نحو: ثلاثون إلاّ أحد عشر وهو)** أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه **(في غير المحكي)** نحو: تأبط شراً، فإنه يجوز **(و)** الحال **(الأول: غير مضاف)** نحو: أبي عبد الله فإنه جائز، اتفاقاً **(ولا معرب)** ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة، إنما هو إذا لم يكن الأول معرباً، وهنا كذلك، فينبغي أن لا يمتنع، وهو خلاف المدعي. والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف، والأولى أن يجعل من التعريب فيكون إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأعجمية **(ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان)** هذه الإيرادات إنما ترد إذا أراد القاضي أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان **(قول القاضي)** المنسوب إليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات

(خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها). اعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء المفردات على أوضاعها، وحينئذٍ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر **(أوّل)** قوله **(بأن مراده أن المجموع حقيقة في السبعة)** وأنه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بإزاء السبعة **(بمعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)** الموضوعة لها هي **(ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة)** وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلاّ السبعة **(لا يتبادر إلى الفهم غيرها)** قال المصنف موافقاً لما في «التحرير» وغيره: **(وهذا يرجع إلى أحد المذهبين)** لكن الرجوع إلى المذهب الأول غير صحيح، فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي، وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له، فأين هذا من ذلك، وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين: أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة الاستثناء، وعلى هذا لا رجوع إليه، فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب، وبناء على هذا ثلث صدر الشريعة وقال: المذاهب ثلاثة، واختار هو الأخير الذي ذهب إليه القاضي، وحينئذٍ لا يتوجه ما في التلويح أن الدلالة على الباقي بالوضع النوعي للمركب مسلم عند الجميع، لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيماً للمذاهب الباقية، والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء، فأين الوضع النوعي للمركب. وإنما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب، وإن حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مراراً أن المذهب الأول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق، ومحصله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة، فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي، واللفظ المركب موضوع بإزاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مراراً، وأن المذهب الثاني إن حمل عليه فهو حق وإلاّ فهو باطل مشتمل على اللغو، وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع، وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً، وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر، ونقول أيضاً: إن في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد، إخراج البعض، ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة إلى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد ضمناً لا أنه لا يكون مقصوداً أصلاً، بالذات ولا بالعرض، فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وإن أفضى إلى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفحول من العلماء أن قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء، وكون الأول موجباً للظنية دون الثاني شيء فريّ حتى سمعت بعض من يشار إليهم بالبنان يقول قولاً لا يليق بمن له حسن وأدب بالراسخين الكرام أن يتفوه فيمن وصلوا المقامات العظام، والله الهادي وبه الاعتصام.

مسألة

(شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام **(ولو)** كان الاتصال **(عرفاً)** بأن يعدّ في العرف متصلاً **(فلا يضر)** الاستثناء **(الانقطاع بسعال مثلاً)** أو غيره من الأعذار، ويضر الانقطاع بالأخذ في كلام آخر، فإنه يعدّ تركاً وإعراضاً عرفاً **(و)** روي **(عن ابن عباس في خلافه روايات)** في رواية: يصح التأخير إلى شهر، وفي رواية: إلى سنة، وفي رواية: إلى العمر كله، كذا في «الحاشية» **(ولبعده جداً)** أو براءة مثل ابن عباس عن التفوّه بهذا البعيد فضلاً عن التمذهب به **(حمل)** ما روي عنه **(على ما قال)** الإمام **(أحمد يصح التأخير بالنية قياساً على غيره)** من المخصصات، وهذا القياس إنما يتم على من يجوّز تأخير المخصص، وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات، وهذا أفحش جداً، فإن قلت: فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضاً **(أقول: لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتأخر الشرط)** كما في الاستثناء **(فلا اتفاق)** فلا إلزام **(وقيل: يصح الفصل)** في الاستثناء **(في القرآن خاصة)** دون غيره، لما روي في قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥] ولم يكن نزل غير أولي الضرر أوّلاً، ثم نزل بعد المدة، وشكاية عبد الله ابن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم، ويمكن دفعه بأن المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد، وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين، فإن المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب، ولا يقال عرفاً للمفلس أنه قعد عن الحج والزكاة، فقوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] ليس مخصصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أوقع حالاً مؤكدة منه، ويجوز فصله بالاتفاق، فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف: الظاهر أنه مثل قول العباس: إلاّ الإذخر حين نهى رسول الله ﷺ عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها، فإن قوله متعلق بمحذوف، ولا يذهب عليك أنه حينئذٍ يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقاً إلاّ أولي الضرر، فيكون إخراجاً من حكم كان عاماً، ولا يكون إلاّ بنسخ وهو لا يصح، فإنه خبر، وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لأصحاب الضرر، إلاّ أن يقال: الحكم الأول كان مخصوصاً، ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم **(وقيل يصح)** التأخير **(ما دام المجلس)** وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس، كذا في «التحرير» **(لنا أولاً: إجماع الأدباء)** على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر **(ولهذا لو قال عليَّ عشرة ثم زاد بعد شهر إلاّ ثلاثة يعدّ لغواً)** عرفاً بالإجماع، فلا يصح أن يرتبط بما قبله **(و)** لنا **(ثانياً)** لو لم يجب الاتصال **(لم يجزم بصدق وكذب)** في شيء من الإخبار لاحتمال الاستثناء، فإن كان العموم في الواقع حقاً فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء وإلاّ فيبقى احتمال الصدق به **(وعقد وفسخ)** أي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره، وفسخ كالطلاق وغيره، لاحتمال الاستثناء المغير **(روي أن)** الإمام **(أبا حنيفة دفع عتب المنصور الدوانقي ثاني)** الخلفاء **(العباسية في مخالفة جده)** ابن عباس **(في هذه المسألة)** فإنه يجوّز تأخير الاستثناء والإمام يمنع **(بلزوم)** عدم لزوم **(عقد البيعة)** بيعة الناس إياه على قبول إمارته، وهذه الحكاية دلت على أن مذهب

ابن عباس كان مشتهراً بين الناس، وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد بن إسحاق صاحب المغازي، وهذا بعيد عن مثله، ولو كان نسبة السعاية إليه حقاً فهو ممن لا تقبل روايته قطعاً، كما ذهب البعض إليه من عدم توثيقه، فإن السعاية إلى الظالم كبيرة أيّ كبيرة، لا سيما سعاية مثل هذا الإمام في فتوى أمر كان حقاً وكان في سبيل الله تعالى **(واستدل)** على المختار أوّلاً **(لو جاز)** التأخير **(لم يعين تعالى لبر أيوب)** على نبينا وآله وأصحابه و**(عليه)** الصلاة و**(السلام)** في حلفه على ضرب امرأته حسنة بنت يوسف عليه السلام أو رحمة بنت إبراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصحة **(أخذ الضغث)** مفعول لقوله لم يعين، يعني لو جاز التأخير لم يتعين للبر أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به **(بل كان الاستثناء)** أولى لبطلان الحلف حتى لا يحتاج إلى البر فيه **(و)** استدل ثانياً لو جاز التأخير **(لم يقل صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)**: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها **(فليكفر عن يمينه)** وليفعل غيرها» رواه مسلم عن أبي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير، بل الأول أولى، لأنه أسهل ودأبه الشريف اختيار الأسهل للأمة **(والمراد)** في الاستدلال **(لم يعينه مطلقاً)** أي لو جاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه التكفير مطلقاً، بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية، ويعين التكفير في غيرها **(فاندفع ما قيل إنه لا ينتهض)** هذا الدليل **(على من جوّز)** التأخير **(بالنية)** ثم لا يتوجه هذا الجواب إن أورد على الدليل الأول: فإن إيجاب أخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة، لم يحك فيها النية، فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية، فلا يتم على من جوّز التأخير بالنية، ولقائل أن يقول: هذا منقوض باتصال الاستثناء، فإنه لو جاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح، والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخراً ليس يميناً بالفعل على ما يشمل المستثنى، فإنه تكلم بالحاصل بعد الثنيا، فحينئذٍ لا يصح الاستثناء، واليمين منعقد في المستثنى، وأما فيما انعقد اليمين فيتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فتدبر؛ ولا يخفى متانة هذا الكلام، لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل، فإن اليمين في الأوّل منعقد ظاهراً بخلاف الثاني، ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهراً، وإلاّ لما أوجب برؤية الخلاف خيراً نقض اليمين والكفارة، فإنه إنما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن تسنح له إرادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال، وإذا كان المراد في الحديث المنعقد ظاهراً فصح الاستدلال، بأنه لو جاز التأخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة، بل يصح الاستثناء أيضاً، بل هو أولى، لأنه أسهل، ولو تنزلنا لقلنا: الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلاً للإجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخراً لعدم الإجماع هناك، ولو قرر الدليل من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجباً مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خيراً، والتالي باطل أما الملازمة فلاحتمال إلحاق الاستثناء، وأما بطلان التالي فلأنه لا يبقى شيء

يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الأصل، لكن يبقى الإشكال بعدم انتهاض الدليل لإبطال التأخير بالنية، يظهر بالتأمل **(أقول فيهما نظر، لأن جوازه)** أي جواز التأخير **(لا يستلزم رجحانه على عدمه)** الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة إلى التأخير **(فتأمل)** وهذا ليس بشيء، فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به للبر، وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تأخير الاستثناء جائزاً لما كان للإيجاب معنى، وأما الإيجاب فلورود الأمر وهو للوجوب، فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وإن لزم منه الاستحباب، فإن قلت: لا بد من الحمل على الاستحباب، فإن إيجاب النقض إنما يكون إذا كان المحلوف عليه معصية، وليس المراد بالخبر ترك المعصية، كيف وقد روى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلاّ كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير منه» فليس المراد بالخير ترك المعصية، وإلاّ لجاز أن يحلف رسول الله ﷺ على إتيان المعصية ولا يجترىء عليه مسلم، وأيضاً ورد فيما إذا منع الأشعريين إعطاء المركب ولم يكن إعطاؤهم المركب واجباً، قلت هب المراد بالخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحلف على تركه واجب النقض، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] ورد في الحلال وأيضاً ورد ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّواْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الأمر في الحديث على الأصل ولعل العلة والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المندوب، ويضيق عليه ما وسع الله فيه احتراماً لاسم مولاه فإنه نوع هتك لاسمه جل مجده، فأوجب الله نقض هذا اليمين، وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المجوزون للتأخير **(قالوا أوّلاً: ألحق صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم إن شاء الله تعالى وهو كالاستثناء)** في إيجاب الوصل عندكم **(بقوله)** متعلق بألحق **(لأغزونّ قريشاً بعد سنة، فحمل ابن الحاجب)** السكوت **(على السكوت العارض)** بنحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفاً **(لا يصح)** لأن السكوت العارض لا يكون سنة، وهذا غفلة منه بالرواية، فإنه ما شعر بهذا القدر من التأخير **(قلنا)** لا نسلم الإلحاق لقوله عليه السلام «لأغزونّ قريشاً» **(بل يقدّر ثانياً)** مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع **(و)** قالوا **(ثانياً: سأله)** صلى الله عليه وآله **(اليهود عن مدة)** مكث **(أهل الكهف)** الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف، ولهذا لقبوا بأهل الكهف وأصحابه، ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه **(فقال)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (**«غداً أجيبكم» فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً**) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة إلى التسعة، فظن قريش بهذا التأخير ظناً فاسداً لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا **(ثم نزل:** ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]) **(الآية فقال)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول **(«إن شاء الله»)** ولا بد من كلام يتعلق به **(وما ثمة ما يرتبط به)** من الكلام **(إلاّ)** قوله عليه السلام **(غداً**

أجيبكم) فصح الاستثناء مؤخراً **(قلنا)** لا نسلم أنه ليس هناك ما يرتبط به **(بل المعنى أمتثل)** به **(إن شاء الله)** تعالى فهو متعلق به **(و)** قالوا **(ثالثاً)** قد قال ابن عباس بجواز التأخير و**(ابن عباس)** رضي الله عنه عربي **(فصيح)** فأين مثله فيمن بعده **(فقوله متبع)** واجب الاتباع **(قلنا)** فضله وفصاحته مسلم لا ينكره إلاّ من هو شقي لكن قوله هذا **(خلاف الإجماع)** وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة **(فمؤوّل)** أي فقوله مؤوّل، وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث أن المراد إيجاب إلحاق كلمة إن شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند العدة، بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به إن شاء الله تعالى، كما روي عنه في تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] وهكذا جاء عن إمام المحدثين الحسن البصري رحمه الله، وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء، وأما عتب المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر في قوله: وإن صح حكاية محمد بن إسحاق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة، فتأمل.

مسألة

(الاستثناء المستغرق) للمستثنى منه **(باطل قيل)** باطل **(اتفاقاً، والحق)** أن الاتفاق ليس على الإطلاق بل **(إذا كان)** الاستثناء **(بلفظ الصدر)** نحو عبيدي أحرار إلاّ عبيدي **(أو)** إذا كان بلفظ **(مساويه)** في المفهوم نحو عبيدي أحرار إلاّ مماليكي **(وأما)** الاستثناء المستغرق **(بغيرهما كعبيدي أحرار إلاّ هؤلاء، أو إلاّ سالماً وغانماً وراشداً و)** الحال أنهم **(هم الكل)** من العبيد **(فعند الحنفية لا يمتنع)** ثم إنه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء، فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال **(أقول: فلعلهم اكتفوا)** ههنا **(بالأفراد الممكنة)** أي اكتفوا ببقائها تحت العام فلا يبطل بالمرة **(وعلى هذا فينبغي أن يجوّزوا التخصيص)** الذي هو بالمستقل **(إلى الاحتمال)** أي إلى أن يحتمل بقاء فرد ممكن تحته **(لا إلى الواحد)** المتحقق **(فقط)** والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققاً أو ممكناً مفروضاً بعيد عن عباراتهم، ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة، لأن الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد **(فتأمل)** وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مراراً أن الاستثناء موضوع لأنه يتقيد به المستثنى، ويفاد بالمجموع المركب مفهوم، فيتعلق حكمه بما يصدق عليه، فإذا جيء في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم، فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد، ولا يأبى عنه اللغة والعرف، غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام إذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به، ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الأفراد الموجودة، وإنما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكناً مفروضاً، ويلغو الحكم المتعلق به إذا لم يكن صالحاً نحو: عبيدي المعدومون أحرار في الحال، ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفاً، فكذا الاستثناء، كيف لا، وليس بين قولنا

عبيدي إلاّ هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى، وهذا بخلاف التخصيص، فإن المخصص لاستقلاله يفيد حكماً مخالفاً لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص، فيحكم في العام بإرادة الأفراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام، ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا، وإذا كان مستغرقاً لجميع أفراده فلا يمكن التصحيح بإرادة ما سواه، بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص، ونظيره ما إذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معاً، فهذا الأمر لا يصلح قرينة المجاز أصلاً، كقولك: رأيت أسداً وهو منسلخ ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل اللحم، فهذا لا يصلح قرينة على إرادة الشجاع، وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر، فقد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه **(والأكثر)** من الشافعية والمالكية **(على جواز)** استثناء **(النصف والأكثر)** منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وإن كان أخص منه في المفهوم **(ومنعهما الحنابلة)** قيل إنما يمنعون الأكثر فقط دون النصف **(والقاضي)** أبو بكر الباقلاني من الشافعية **(وقيل بمنعهما إن كان)** المستثنى منه **(عدداً)** وفي البديع قال به القاضي آخراً **(لنا)** في جواز استثناء الأكثر **(في غير العدد أوّلاً)** قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] خطاباً لإبليس حين قال ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين﴾ [صٓ: ٨٢] **(ومن ههنا بيانية، لأن الغاوين كلهم متبعوه)** بالضرورة الدينية فلا تكون للتبعيض **(فاستثنى الغاوين)** عن عبادي **(وهم)** أي الغاوون **(أكثر لأن قوله)** تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ [يوسف: ١٠٣] خطاباً مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه **(دل على أن الأكثر ليس بمؤمن. وكل من ليس بمؤمن فهو غاوٍ)** فالأكثر غاوون، وهم مستثنون عن عباد الله، فصح استثناء الأكثر، ثم إن الأولى أن يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله يوم القيامة: يا آدم يقول: لبيك ربنا وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذرّيتك بعثاً إلى النار. قال: يا رب وما بعث النار؟ قال: من كل ألف، أراه قال: تسعمائة وتسعة وتسعون، فحينئذٍ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد، فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم» فقال النبي ﷺ: «من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون، ومنكم واحد، أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود، إني لأرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة»، فكبرنا، ثم قال: «ثلث أهل الجنة» فكبرنا، ثم قال: «شطر أهل الجنة فكبرنا» فنسبة أهل الجنة إلى أهل النار نسبة الواحد إلى الألف، وأن نسبتنا إلى يأجوج ومأجوج نسبة الملح إلى الطعام، ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون، وأما الاستدلال بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال، فإنه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة، ويدل عليه قوله عز من قائل: ﴿وَلَوْ حَرَصْتَ﴾ [يوسف: ١٠٢] كما لا يخفى، ثم الاستدلال إنما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي، ولو لم تكن إضافة العباد للتعظيم، والاستثناء منقطع، أي ليس لك على عبادي

المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان، لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين، وإليه ذهب بعض المفسرين أيضاً هذا **(وقيل لا حاجة)** في الاستدلال **(إلى إثبات أن من للبيان بل يكفي)** فيه **(كون المتبعين أكثر)** لأن الكافرين أكثر بالآية الثانية، ففي الدليل استدراك **(أقول: ربما يمنع حينئذٍ الكبرى)** الواقعة في دليل إثبات أكثرية المتبعين **(القائلة: كل من ليس بمؤمن فهو متبعه: فيحتاج)** لدفع هذا المنع **(إلى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاوٍ)** وكل غاوٍ **(فهو متبعه)** فهو أي من ليس بمؤمن من متبعيه، وهذه الكبرى إنما تصح إذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدي **(فيرجع إلى ذلك)** فلا استدراك، ولقائل أن يقول: كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج إلى البيان، ولو جوز منعه فلقائل أن يمنع الصغرى فإنها ليست أجلى من الكبرى الممنوعة، لأن كليهما ضروريان دينيان، فإذا جوز منع إحداهما واحتيج إلى الإثبات فيجوز منع الأخرى أيضاً فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى بلسان رسول الله ﷺ **(«كلكم جائع إلاّ من أطعمته» كما في صحيح مسلم)** وفيه تعريض على من جعله مثلاً مشهوراً **(ومن يطعمه الله أكثر)** فالمستثنى أكثر، وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل إن الخطاب للحاضرين، والمعنى: كلكم جائع إلاّ من أطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن أطعمه رسول الله ﷺ يجوز أن يكون أقل مع أنه إن أريد إطعامه الظاهري، فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر، وإن أريد الإطعام بمدده الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدده الباطني، فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم، وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائماً إلاّ من أطعمته ليس بجائع دائماً، بل مطعم في وقت من الأوقات، وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا، فإنه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع إلاّ في الإمكان والفرض، ومنها أن كلكم جائع في وقت إلاّ من أطعمته، فإنه ليس بجائع في وقت أصلاً، وعلى هذا لا يتم الدليل، فإن المطعم دائماً أقل القليل بل لا يكاد يوجد.

ومنها: أن كلكم جائع في نفسه لكن من أطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه.

ومنها: أن كلكم جائع للعلوم والمعارف إلاّ من أطعمته طعاماً روحانياً من المعارف والعلوم، وعلى هذا أيضاً لا يتم الاستدلال، فإن العلماء الكاملين وهم الأولياء الكرام أقل من العامة.

ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي: كلكم جائع في كل حال إلاّ حال إطعام من أطعمته، وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى، لكن لا يتم الاستدلال حينئذٍ أيضاً، فإن أحوال الإطعام أقل من سائر الأحوال **(و)** لنا **(ثالثاً)** أنه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان أقصر، كالتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بإزائه وأطول، ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما لصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الأفراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر **(و)** لنا في جواز استثناء الأكثر **(في العدد اتفاق الفقهاء)** أجمعين **(على لزوم واحد**

في) له **(عليَّ عشرة إلاّ تسعة)** على المقر **(وهو دليل الصحة لغة)** وعرفاً، فإنهم عارفون باللغة، ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء، كما لو قال له: عليَّ عشرة إلاّ عشرة، حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر. الحنابلة والقاضي **(قالوا أوّلاً: الأصل عدمه)** أي عدم جواز الاستثناء مطلقاً لا استثناء الأقل، ولا الأكثر ولا المساوي **(لأنه إنكار بعد إقرار)** وهو لا يجوز **(وخالفناه في الأقل)** للضرورة **(لأنه ينسى)** الأقل كثيراً **(فيستدرك)** بخلاف الأكثر أو النصف، لأنه قلما ينسى، فلا ضرورة، فبقي على الأصل، ومن حكى خلاف الحنابلة في الأكثر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولاً: لا نسلم أن الأصل عدمه، وليس هو إنكاراً بعد إقرار، بل هو أداء المقصود بطريق أطول، ولا حجر على المتكلم في التعبير، والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بإزاء الباقي، كيف ادّعى أنه إنكار بعد إقرار، وقلنا ثانياً لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى، لأنه بريء عن الضروريات وعن النسيان و**(قلنا)** ثالثاً ما ذكرتموه مظنة **(والمظنة لا تعارض المئنة)** فإن وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً عشرة إلاّ تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح)** وليس إلاّ لأن الباقي وهو ثلث الثمن أقل فلا يجوز **(قلنا)** ما ذكرتم **(منقوض بعشرة إلاّ دانقاً ودانقاً إلى عشرين)** فإنه مستقبح **(والمجموع ثلث العشرة)** فلو كان الاستقباح موجباً لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً **(والحل)** أنّا لا نسلم أن الاستقباح لبقاء الأقل بل **(الاستقباح للطول)** من غير فائدة و **(لا ينافي)** الاستقباح **(صحة العبارة)** لغة وإنما ينافي البلاغة **(ولا كلام)** لما **(في البلاغة)** بل نقول استثناء الأكثر فيما يخل البلاغة مستقبح كاستثناء الأقل فيما لا يخل لا فتدبر.

مسألة

(الحنفية قالوا: شرط الاتصال) أي كون الاستثناء متصلاً **(البعضية)** أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه **(قصداً)** بأن يقصد معنى متناولاً له، مجازياً كان أو حقيقياً **(لا تبعاً)** من غير قصد إليه ولعل هذا متفق عليه، وإنما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم، ولذا قالوا في له عليَّ ألف إلاّ كراً من الحنطة معناه إلاّ قيمة الكر ليكون من متناولات الألف **(ومن ثمة أبطل)** الإمام **(أبو يوسف استثناء الإقرار من الخصومة في التوكيل بها)** كما إذا قال: وكلتك بالخصومة إلاّ الإقرار **(إذ الخصومة لا تنتظمه)** قصداً فإن الإقرار مسالمة وهي منازعة **(وإنما يثبت)** الإقرار له عنده **(من حيث أن الوكالة إقامته مقام نفسه)** فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله، فثبت الإقرار له لزوماً من غير قصد منه قال «مطلع الأسرار الإلهية»، هب أنّ الوكالة إقامته مقام نفسه، لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو إلاّ في الخصومة فيقوم مقامه فيها إلاّ في الإقرار، فلا يلزم ثبوت الإقرار، وهذا كلام متين، لكن لا يبعد أن يقال: إن الوكالة وإن كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعي: ولهذا يسقط وجوبه عنه ولم لم يملك الوكيل الجواب مطلقاً، لما سقط الجواب بالإقرار الواجب على الموكل إذا كان المدعي مطلقاً عن ذمته بإقرار الوكيل، فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً، فيصح إقراره وانكاره كالموكل

فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه **(وإنما أجازه)** أي استثناء الإقرار من الخصومة الإمام **(محمد لاعتباره الخصومة مجازاً في الجواب)** مطلقاً في مجلس القضاء، وهو متناول للإقرار قصداً **(لأن الحقيقة)** ههنا **(مهجورة شرعاً)** لأنها حرام **(لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾** [الأنفال: ٤٦]**)** والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز، ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن إليها من إطلاق اللفظ، وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة، فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها، فالأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لأنها محرّمة شرعاً، والتوكيل بالمحرم باطل فلو أبقى على الحقيقة بطل التوكيل، فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء، ولعلهم أرادوا بهجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها، فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة إلاّ إلى التوكيل بالجواب، كما لا ينتقل من المجامعة إلا إلى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر **(وعلى هذا)** أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء **(صح استثناء الإنكار أيضاً عنده)** لكونه فرداً منه **(وبطل عند أبي يوسف للاستغراق)** أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً لها في المفهوم، فإن الإنكار هو الخصومة، هذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر **(ولها فروع)** مذكورة **(في «الهداية» في كتاب «الإقرار»)** يطول الكلام بذكرها.

مسألة

(الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس) أي من النفي إثبات **(عند الجمهور)** من الشافعية والمالكية والحنابلة **(وطائفة من الحنفية)** المحققين **(ومنهم)** الإمام **(فخر الإسلام)** والإمام شمس الأئمة والقاضي الإمام أبو زيد وغيرهم من المحققين **(وفي «الهداية» لو قال: ما أنت إلاّ حر عتق، لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد)** وإنما صار مؤكداً لكونه مقصوراً عليه دون غيره **(وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلاً)** لا نفياً ولا إثباتاً، بل هو مسكوت **(وإنما هو لبيان أن الحكم)** أي حكم الصدر **(على ما عداه)** من متناولاته **(فما نقل الشافعية أن خلافهم في العكس)** أي في كونه من النفي إثباتاً **(فقط)** وأما كونه من الإثبات نفياً فمتفق عليه **(ليس بمطابق)** لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين **(وتوجيهه)** أي توجيه نقلهم **(بالبراءة الأصلية)** أي الأصل براءة الذمة، فينتفي الإثبات فيه بالأصل، فثبت الاتفاق في كونه نفياً من الإثبات، إلاّ أنه عند الشافعية باللغة وعندهم بالأصل، وأما الإثبات فلا يمكن إثباته بالأصل **(أو)** توجيهه **(أن الأصل في الممكنات العدم)** والإثبات ممكن فيكون عدمه أصلاً، فثبت في المستثنى المسكوت للأصالة، وفقدان دليل الثبوت **(كما قيل: معارض بالإباحة الأصلية)** يعني أن الأصل في الأشياء الإباحة، فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت، فيكون مثبتاً بحكم الأصل، فالاستثناء من النفي والإثبات سيان في إفادة الحكم المخالف بالأصل وعدم الإفادة باللغة فتدبر **(لنا أوّلاً كما أقول: لو لم يكن المدعي)** من إفادة الاستثناء حكماً مخالفاً **(حقاً**

للغا) الاستثناء (**المنقطع لأن الذكر**) إياه (**وعدمه حينئذٍ سواء**) إذ لا يفيد الإخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضاً، فإن قلت: هب أن في المنقطع حكماً لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام، قال: (**والفرق**) بينهما بإفادة أحدهما الحكم دون الآخر (**تحكم**) فإن استعمالهما على نمط واحد، قال في «الحاشية»: وفيه ما فيه ووجهه ظاهر، فإنك قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع، ولا يلزم من إفادة الحكم حين التجوز، إفادته حين الحقيقة ولا تحكم، بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لإخراج المستثنى وجعله مسكوتاً لكن ربما يستعمل مجازاً لإفادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (**و**) لنا (**ثانياً النقل من أهل العربية أنه كذلك**) أي من النفي إثبات ومن الإثبات نفي (**وعليه مبنى**) كلام (**علماء المعاني أنّ ما زيد إلاّ قائماً يصلح رداً على من زعم أنه ليس بقائم**) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح رداً، والبناء عليه إنما يصح لو كان مرادهم أنه لغة ووضعاً يصلح جواباً، وأما لو أرادوا أنه يصلح لأجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم فلا، لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (**و**) لنا (**ثالثاً كلمة التوحيد**) وهي: لا إلٰه إلاّ الله، فإنها كلمة توحيد بإجماع المسلمين، بل أهل اللسان كافة، ولا تكون كلمة توحيد إلاّ إذا في المستثنى حكم مخالف (**فإنه إنما يتم بالنفي**) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى (**والإثبات**) أي إثباته تعالى (**وأورد عليهما أوّلاً النقل محمول على الحكم النفسي**) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقاً بالمستثنى (**لا على النسبة الخارجية**) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية، وعدم الحكم النفسي إنما يكون بعدم تعرض النفس إياه بالحكم (**وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهناً**) وهو يكون بالسكوت عنه (**لا**) عدم الحكم (**خارجاً**) حتى يكون مفيداً للحكم المخالف، ولما فرغ من الإيراد على الأول أشار إلى الإيراد على الثاني بقوله (**وكلمة التوحيد على عرف الشارع**) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء إثباتاً كون سائر الاستثناءات من النفي إثباتاً وبالعكس (**وأجيب**) عن الوارد على الدليل الأول (**بأنه لا يتأتى**) ما ذكرتم (**فيما هو العمدة في مأخذ الأحكام وهو الإنشاء لعدم النسبة الخارجية فيه**) وإنما في النسبة النفسية، وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (**فيلزم أن يكون فيه الاتفاق**) مع أن الخلاف فيهما على السواء (**وفيه ما فيه**) فإن تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلاً، والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسي، وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس إياه بالحكم، ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم، بل قد يكون بالسكوت، فلا يثبت مدعي الخصم، هذا: وقد يجاب أنه قد تقدم أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لا من حيث أنها قائمة بالنفس، فإذا كان الاستثناء موضوعاً لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي، فلزم من انتفائها في نفسها ثبوت مخالفها، فثبت المدعي.

ولك أن تقول: هذا غير واف، فإن مقصود المجيب أن الاستثناء موضوع للإخراج، وجعل المستثنى في حكم المسكوت، وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية، أي عدم تعرضها، وهذا

لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي، فإنه موضوع للإخراج من حيث هو، وعدم التعرض كذلك فتدبر. والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل، فإنهم صرحوا بأنه من النفي إثبات لما هو منفي وبالعكس، وهذا مناف لعدم التعرض **(و)** أجيب عن الوارد على الدليل الثاني **(بأن عرف الشارع حادث والكلام)** في كلمة التوحيد **(قبل حدوثه في أوّل الإسلام)** حين الخطاب بها مع الكفار، فإنهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه **(إلاّ أن يقال)** في دفع هذا الجواب **(المخاطب حينئذٍ ما كان دهرياً)** منكراً لوجود الله تعالى **(بل)** إنما كان **(مشركاً)** كما قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] [الزمر: ٣٨] وإذا لم يكن دهرياً كان وجود الله تعالى مسلماً عنده، فلم يخاطب بالتصديق والإقرار به لكونهما حاصلين **(ثم صار)** التوحيد بعد ذلك **(عرفاً)** للشارع **(و)** أورد عليهما **(ثانياً النزاع في الدلالة لغة)** فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة **(والنقل)** المذكور **(محمول على ثبوتهما عرفاً)** ولا كلام لهم فيه كيف **(وقد قالوا به فيلزم سبعة)** عندهم **(في مثل: ليس عليّ إلاّ سبعة)** ولو لم يك عرفاً لإثبات السبعة لما لزمت **(ويتم التوحيد)** أيضاً لأنه يفهم عرفاً النفي والإثبات **(وبهذا اندفع ما قيل إن إنكار دلالة ما قام إلاّ زيد على ثبوت القيام لزيد)** كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت، والسلب **(يكاد يلحق بإنكار الضروريات)** وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفاً وهم لا ينكرونه وإنما ينكرون الدلالة بالوضع، فالمنكر ما ليس ضرورياً، وما هو ضروري غير منكر **(أقول)** في رد الجواب **(ثانياً)** هذا التجويز **(مع بعده)** في نفسه **(فإنه لا دليل على اللغة إلاّ النقل من أهلها)** وإذ قد حملتم النقل على العرف فليجر في كل نقل، فلا يثبت وضع لفظ، وهذا سفسطة، فأهل اللغة إنما حكوا الموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف **(يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة)** فإن الاستثناء يقتضي حكماً في الصدر، وإذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه **(نحو: عليّ عشرة إلاّ ثمانية إلاّ سبعة، وقد صح)** على المذهب الأصح **(فتدبر)** فإن المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة، كيف وإذ قد منع الحكم فيه لغة فلأن يمنع هذه الصحة أولى، هذا على التنزل، وإلاّ فله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكماً سابقاً، كيف والحكم بعد الإخراج على ما يعبر عنه بالمقيد، فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيداً بخروج البعض، ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي أي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض، فللمثال المذكور إقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة، وهو الواحد، فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة، فهو مقر به، لأنه به التكلم وليس في المستثنى حكم فتأمل وربما يقال: الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقاً عرفاً ولغة، فالتوجيه بإقرار الحكم في المستثنى عرفاً، وإنكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم. الحنفية الجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت **(قالوا: أوّلاً: نقل)** عن أهل العربية **(أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا)** فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفياً ولا إثباتاً **(أقول)** في الجواب: **(لا ينافي)** هذا النقل **(ذلك النقل)** وهو أنه من

الإثبات نفي ومن النفي إثبات **(فإن هذا باعتبار المستثنى منه)** أي ليس تكلماً بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط **(وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه)** بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل، فإنه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل، وربما يجاب بأن المعنى أنه صريحاً تكلم بالباقي، وهذا لا ينافي تضمنه حكماً مخالفاً للصدر في المستثنى **(ومن ههنا)** أي من أجل أن هذا حكم المستثنى منه **(علم اندفاع ما قيل)** في حواشي مرزاجان على «شرح المختصر» **(أن القول بالحكمين)** المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى **(لا يتأتى مع اختيار أن الإسناد بعد الإخراج)** وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه، فإن الإسناد إليه بعد الإخراج، وهذا لا ينافي في إفادته الحكم المخالف في المستثنى **(فتدبر)** وبه اندفع أيضاً في التوضيح أن الأليق بهذا المذهب أن لا يدل المستثنى على الحكم المخالف **(و)** قالوا **(ثانياً: لو كان)** في المستثنى حكم **(للزم من لا صلاة إلاّ بطهور صحتها بمجرد الطهور)** لإفادة الاستثناء مخالف الصدر **(وهو باطل اتفاقاً)** فإن الصلاة مع فقدان شروط أخرى من الستر ونحوه، وإن كانت مع الطهارة باطلة قطعاً، وما في بعض «شروح المنهاج» من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف، فإنه وإن لم تكن الألفاظ صحيحة، لكن الحديث بلفظ: «لا يقبل الله الصلاة إلاّ بطهور» صحيح بل ادعى السيوطي تواتره، وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم **(ويجاب أوّلاً كما أقول بأن البطلان)** في بعض الصور مع وجود الطهارة **(لمعارضة)** دليل **(قاطع دل على اشتراط أمر آخر)** من الاستقبال والستر وغير ذلك **(لا يضر)** مدعانا **(فإنه مخصص)** لعموم حكم الاستثناء، وإنما يضر لو ادّعينا الأحكام وعدم قبول التخصيص، بل الدعوى الظهور وإن قبل التخصيص ونحوه، غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع **(فافهم)** وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة ولا مقارنة ههنا، ولا احتمال للنسخ ههنا، وهو غير وافٍ، فإن اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدماً عليه فيصلح مخصصاً، وإنما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم **(و)** يجاب **(ثانياً كما قال الآمدي إنه منقطع فلا إخراج)** فيه لشيء من أفراد الصلاة **(بل فيه حكم آخر)** من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الأحيان **(ويدفع)** هذا الجواب **(بأنه مفرغ)** لأن المعنى لا صلاة حاصلة ملتصقة بشيء إلاّ ملتصقة بطهور **(وكل مفرّغ متصل)** كما تقرر في النحو، وقد يقال: كونه مفرّغاً غير متعين، إذ يجوز أن يكون التقدير هكذا: لا صلاة موجودة إلاّ صلاة بطهور، فالمستثنى منه هو الصلاة، فالوجه في الدفع أن يقال أولاً: إن الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموماً، لكن قد تكون مقرونة بطهارة، وثانياً: إن الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر، فلا يعدل إلى الانقطاع الذي يصار إليه بضرورة شديدة **(و)** يجاب **(ثالثاً كما في «المنهاج» بحمله على المبالغة)** في اشتراط الطهارة **(كأنه لا شرط للصحة غيرها)** فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط **(ولا يخفى أنه)** أي الحمل على المبالغة **(خلاف الأصل سيما في الشرع)** فلا يصار إليه، كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلاً **(و)** يجاب **(رابعاً كما في «المختصر» أن قدر)** خبر مستثنى منه وقيل **(لا صلاة)**

صلاة (**إلاّ صلاة بطهور اطرد**) الكل (**فإن كل صلاة بطهور**) ولو مع فقدان سائر الشروط (**صلاة حاصلة قطعاً**) فلا استحالة، وإن شئت جعلت الاستثناء عن الأحوال والمعنى لا صلاة حاصلة بحال إلاّ مقترنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه، فإنه قال الإشكال في المستثنى منه فإنه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد إلاّ قائماً (**وليس**) هذا الجواب (**بشيء**) لأنه إن أراد الحصول الشرعي، فالاطراد باطل (**لأن الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط**) في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط، وإن أراد الحصول الحسي ففيه ما قال (**والحسي غير مراد بدليل الاستثناء**) فإن الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية، ولو قيل: إن الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة، قلت: فعلى هذا كل صلاة صحيحة، لأن الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة، فيضيع الاستثناء حينئذٍ (و) يجاب (**خامساً كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة**) ولو موقوفاً على شروط أخرى (**وذلك إذا تحقق سائر الشروط**) المعتبرة في الصحة (**وردّ**) هذا الجواب (**بأنه يجب**) في الاستثناء من النفي (**أن يكون إثباتاً البتة لا أن يكون متردداً بين النفي والإثبات**) وههنا كذلك، فإن الحصول متردد بين أن يقع إذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع إذا لم يتحقق (**فتأمل**) فإن الرد ليس بشيء، لأن مقصود المجيب أن الاستثناء من النفي إثبات، لا أنه إثبات لكل فرد عموماً، وفي كل حين عموماً، فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الأحوال أصلاً إلاّ في حال الطهارة في الجملة قطعاً، وهذا لا تردد فيه أصلاً، وقد يردّ بأن المعنى لا صلاة صحيحة إلاّ صلاة بطهور، فالنكرة موصوفة في الإثبات فيعم، فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط، ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير إلاّ بالرجوع إلى الأول من التزام التخصيص (و) يجاب (**سادساً بأن مثل هذا الكلام متعارف في إفادة الاشتراط**) أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (**والتوقف**) للمستثنى منه عليه (**فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى**) لأن فوات الشرط يوجب فوات المشروط، فالحديث إنما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدمها (**أما أنه**) أي المستثنى منه (**يوجد معه**) أي مع المستثنى (**في الجملة، فلا دلالة للفظ عليه**) فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (**وفيه ما فيه**) فإن فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى، وكونه مثل المسكوت وهو مدعي الخصم وقد يوجه بعض الأجوبة بإرجاعها إلى المشهور، وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل.

(**ثم ههنا فوائد**):

الفائدة الأولى: (**في كلمة التوحيد، إشكال مشهور فإن المقدر**) للخبرية (**إما الموجود**) فالمعنى لا إله إلاّ الله (**فلم يلزم**) منه (**عدم إمكان إله سوى الله تعالى**) ولا يتم التوحيد الكامل (**وإما الممكن**) فالمعنى: لا إله ممكن بالإمكان العام المقيد بالوجود إلاّ الله (**فلم يلزم منه وجوده تعالى**) فلم يفد التوحيد أصلاً (**ويجاب أوّلاً كما نقل عن «شارح المختصر» بأن كلمة التوحيد**) مبنى (**على عرف الشارع**) فلك اختيار كلا الشقين إن شئت قدر الموجود، وإن شئت

قدر الممكن، وتقول: ليس المعنى ما ذكر. بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس إلٰه ممكناً وموجوداً إلاّ الله، فإنه موجود واجب، ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل **(و)** يجاب **(ثانياً)** كما هو منقول **(عن بعض الحنفية أن وجوده)** تعالى **(تقرر في بداهة العقول)** لأن المنكر لم يكن دهرياً **(والمقصود)** منه **(نفي الشريك)** لأن المخاطب مشرك، فإذن يختار أن المقدر الإمكان، وصلوح الوجود فيلزم منه نفي إمكان إلٰه سواه تعالى، وأما وجوده تعالى فلكونه مسلماً لا يحتاج إلى التنبيه فتأمل فيه **(و)** يجاب **(ثالثاً)** كما هو منقول **(عن الزمخشري بأن لا حاجة)** ههنا **(إلى الخبر بل أصل التركيب الله إله)** وهو المقصود **(فدخل)** عليه **(لا وإلاّ للحصر)** أي لحصر الألوهية فيه تعالى **(فالمسند إليه هو الله، والمسند هو إلٰه)** وهذا الجواب بابداء شق ثالث بأنه لا حاجة إلى تقدير الخبر **(وهذا)** الكلام **(مما يتعجب منه)** فإنهم يعدّونه ماهراً بالعربية ذا يد طولى فيها **(كيف لا)** يتعجب منه **(فإن الاستثناء يقتضي الحكم)** في الصدر **(بالضرورة)** ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس، ومقصوده أن المعنى انتفى الاله الموصوف بالألوهية إلاّ الله الموصوف بها، وحينئذٍ لا وجه لهذا الاستبعاد، لكن يرد عليه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي إمكان الغير، فالإشكال كما كان، ولك أن تقول: إن لا التي لنفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه، وهو الامتناع والاستثناء منه وهو وجوده، في نفسه بنفسه، فيفيد وجود المستثنى، ولا يحتاج إلى الخبر فتدبر **(وما قيل في تصحيحه لو بدل لا وإلاّ بإنما)** وقيل: إنما الإله الله **(لكان كلاماً تاماً)** البتة **(من غير تقدير، وإنما هو النفي وكلمة إلاّ)** أي ليس مفادها إلا مفاد لا وإلاّ، فلا وإلاّ أيضاً لا يحتاج إلى الخبر **(فأقول مدفوع)** هذا القول **(بأن المراد)** من قولهم إنما كلا وإلا **(أن حاصله في التخصيص)** والقصر **(كلا وإلاّ فالملازمة)** بين تمامية الكلام من لا وإلاّ بين تماميته من إنما **(ممنوعة)** كما لا يخفى **(و)** يجاب **(رابعاً كما أقول مما حقق)** في الكلام **(إن ما يمكن للواجب)** بالإمكان العام **(فهو ضروري، فيلزم من الإمكان الوجود)** أي يلزم من إمكان وجود الواجب وجوده بالضرورة، فلنا أن نختار تقدير الإمكان، ويلزم وجوده تعالى بالوجوب **(ويلزم من عدمه عدمه)** أي من عدم الوجود عدم الإمكان، فلنا: أن نختار تقدير الوجود، ونقول ما انتفى وجود إلٰه سواه انتفى إمكانه، لأن الموصوف بالألوهية لا يكون ممكناً مخلوقاً البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضاً، وهذا الجواب بالآخرة يؤول إلى أن نفي الإمكان يفهم من خارج، وإنما المقصود منه نفي الإله سوى الله تعالى ردّاً لزعم الحمقاء المشركين فتأمل **(و)** يجاب **(خامساً: إن مطلقات الإلهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل)** فإن الإلٰه ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى **(فيكون الإيجاب)** هناك **(ضرورياً كالسلب)** فهذه القضايا وإن كانت مطلقات صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود، والمعنى: لا إلٰه موجود بالضرورة إلاّ الله موجود بالضرورة، فلزم امتناع إلٰه آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد **(فتدبر)**.

الفائدة **(الثانية: الحنفية)** المحققون **(الذين وافقوا الجمهور)** في أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى **(قالوا: الحكم الذي بعد إلاّ إشارة، لأنه)** أي الاستثناء **(بمنزلة الغاية)**

فإنها لانتهاء حكم الصدر، وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله، كذلك الاستثناء **(وغاية الوجود عدم وبالعكس)** فلزم فيه الحكم المخالف **(إلاّ أن الصدر ثابت قصداً، وهذا لا)** بل تبعاً، فيكون إشارة **(والأوجه)** على ما في «التحرير» أن هذا ليس على الإطلاق، بل **(أنه إشارة مرة)** إن لم يكن مقصوداً **(نحو: عليَّ عشرة إلاّ ثلاثة، لأن المقصود)** منه **(سبعة)** أي الإقرار به، وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً **(و)** أنه **(عبارة)** ومقصود مرة **(أخرى ككلمة التوحيد، فإن الإثبات والنفي)** المفهومين فيها **(كلاهما مقصودان)** وقد يقال: لا قصد إلاّ إلى النفي، لأن المخاطب غير دهري، لكنه مشرك، فالمقصود منهما رد زعمه، واكتفى في الإثبات بمجرد الإشارة، وهذا محتمل غير ضار لأصل المقصود، إذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل **(بل قد يقصد الثاني)** بالذات **(فقط)** دون الأول إلاّ تبعاً في الاستثناء المفرّغ **(نحو: ما أنت إلاّ حر فافهم)** وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الألفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه، وعرفت أنه يقيد المستثنى منه بإخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض، ويعبر به عن الباقي، وفي هذا التعبير الأطول بذكر الكل، ثم إخراج البعض إشارة إلى أن المخرج مخالف للصدر في الحكم، وهذه هي النكتة في الإطناب، واختيار طريق أطول، فحينئذٍ اندفع ما قال صدر الشريعة إن هذا إنما يصح باختيار القول الثاني هو أن يذكر الكل ويحكم على البعض، وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم اللقب ولا يكون إشارة، ووجه الدفع ظاهر فتأمل جداً، ولعل من قال إنه لا حكم فيه لغة إنما يفهم عرفاً مراده، هذا يعني ليس اللفظ موضوعاً لإفادة الحكم، التام بالذات، بل إنما هو قيد يستفاد الحكم ضمناً وإشارة، ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة، ثم هذا الذي ذكر هو الأصل في الاستثناء، وقد يعدل عنه فتقصد هذه الإشارة في خصوص التركيب بالذات، فلا إشكال عليهم قدس أسرارهم إلاّ من جهة عدم التدبر في كلامهم.

الفائدة (الثالثة عند الحنفية: يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلاً) وأنه ليس ربا، لأن العلة عندهم الكيل مع الجنس **(خلافاً للشافعية)** فإنه لا يجوز عندهم لعلة الطعم عندهم **(وقد قال عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ سواء بسواء»)** هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلاّ سواء بسواء عيناً بعين يداً بيد» في حديث طويل أخرجه الشافعي الإمام وفي البر وأخواته، ورد لفظ الكيل صريحاً في الصحيحين وغيرهما **(فقال)** الإمام **(فخر الإسلام ومن تابعه: مبناه)** أي مبنى هذا الخلاف **(أن الاستثناء معارضة عندهم، فالمعنى لكم بيع طعام بمساوٍ)** بحكم الاستثناء، فإنه دال على الحكم كالمخصص **(فما سواه مطلقاً)** سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلاً أو غير معلوم المساواة، أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل **(ممنوع)** بصدر الكلام، لأن الاستثناء إنما عارض في المساواة فقط، فتبين أنه غير داخل في الحكم فقط **(فلا يجوز بيع**

حفنة) من الطعام **(بحفنتين مثلاً)** لدخوله تحت عموم النص **(وعند الحنفية: لا حكم في المستثنى وهو المساواة)** لأنه بمنزلة المسكوت عندهم **(بل)** الحكم **(في الباقي)** بعد الاستثناء **(وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة)** فيحرم البيع فيهما فقط **(وهما في الكيليّ بالكيل عادة)** لأن المعتبر المساواة فيه فقط، كما إذا بيع الحنطة بجنسه مساوياً في الكيل وكان متفاضلاً في الوزن يجوز، كما أن الموزون كالذهب إذا بيع بجنسه مساوياً في الوزن دون الكيل، وفي العكس لا يجوز فيهما **(فما لا يدخل تحته غير مذكور)** في الصدر **(والأصل الإباحة)** فبقي عليه **(فيجوز، وفيه نظر ظاهر، إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود)** وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل **(أيضاً، فإن النفي والإثبات إنما يكونان في الداخل في الكيل)** لأنه مستثنى منه **(ويبقى الخارج)** عن الكيل **(خارجاً)** عن حكم النص **(ولا فرق)** على المذهبين **(إلاّ أن الحل في التساوي عند الحكم)** في المستثنى، والقول به **(بالمنطوق وعند عدمه بالأصل)** ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية إنما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى، فمقصودهم ثابت، سواء كان فيه الحكم أم لا، فإن حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقي على الحرمة سائر الاحوالات التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة، ونظر ثالث هو أنه لو كان مبنى الخلاف ما ذكر لكان الإمام فخر الإسلام وأمثاله قائلين بالحرمة، لأنهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا، ثم هذه الإشكالات ليست إلاّ على من فسر كلامه على هذا النمط، وليس مطابقاً لكلامه، وإنما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه، إذ ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه، بل إنه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص، ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة، وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه، وإنما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء، وعبارته قدس سره هكذا: فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان عليّ ألف درهم إلاّ مائة لفلان عليّ تسعمائة وعنده إلاّ مائة، فإنها ليست عليّ، وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٥] بمعنى قوله: إلاّ الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهاداتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين، وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ سواء بسواء» فبقي صدر الكلام عاماً في القليل والكثير، لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة، وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة؛ فانظر بعين الإنصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء، والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس إن المستثنى منه المقدر الأحوالات الكيلية كما يختاره المصنف بقوله، فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤونة الجواب **(فالأوجه)** على ما في «التحرير» مأخوذاً من كلام هذا الحبر الإمام فخر الإسلام في مبحث القياس **(أن مبناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ)** وتقديره **(أو جنسه فعند الحنفية)** المعتبر **(الأوّل)** فقدّروا نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة، فبقي ما لا يدخل تحت الكيل

خارجاً عن حكم الحرمة **(و)** قدّر **(الشافعية الثاني)** أي جنسه، وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل، وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة **(والراجح الأوّل)** أي تقدير النوع **(لأن المتبادر من ما في الدار إلاّ زيد، أنه ليس فيها إنسان إلاّ زيد لا حيوان)** إلاّ زيد، وعلى هذا قال الإمام محمد: إن كان في الدار إلاّ زيد فعبدي حر، إن المستثنى منه بنو آدم، ولو قال: إلاّ حمار كان المستثنى منه الحيوان، ولو قال إلاّ متاع كان المستثنى منه كل شيء، فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب إلى المستثنى، ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام **(هذا)** والله أعلم بحقيقة الحال.

مسألة

(الاستثناء بعد جمل متعاطفة) بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في «التحرير» **(يتعلق بالأخيرة)** فقط **(عندنا كأبي عليّ الفارسي من النحاة)** أي كما ذهب هو إليه **(و)** يتعلق **(بالكل)** أي كل واحد **(عند الشافعية كابن مالك منهم)** قال في «شرح المختصر» **(والنزاع في الظهور)** فعندنا ظاهر في تعلقه بالأخير وعندهم في التعلق بكل **(لا الإمكان)** أي لا في إمكان التعلق **(فإنه ثبت عوده إلى الكل)** أي كل واحد **(و)** ثبت عوده **(إلى ما عدا الأخيرة وإلى الأخيرة فقط وإلى ما عدا الأولى فقط)** فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات، وإنما يصلح للنزاع الظهور.

اعلم أن الظهور في الأخيرة منصوص في «شرح البديع» ويظهر من كلام الإمام النسفي رحمه الله تعالى، وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به، بل إنما صرحوا بالرجوع إلى الأخيرة، ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور، وأن ما نسب للشافعية أخذاً من دليلهم، فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت، وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم **(وقال القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(و)** الإمام الهمام حجة الإسلام **(الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما)** في الأخيرة فقط أو في الكل **(و)** قال **(المرتضى)** من الروافض **(بالاشتراك)** فيهما **(فيتوقف)** إلى ظهور القرينة، قال «شارح المختصر» **(وهذان)** القولان الوقف والاشتراك **(يوافقان لنا في الحكم)** لأنهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل **(وإن خالفا)** نا **(في المأخذ)** لأن مأخذهم في تعين الأخيرة التيقن به، فإنه إن كان لها خاصة فظاهر، وإن كان للكل فلها أيضاً، ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة، وكذا في الاشتراك، وأما عندنا فالمأخذ الظهور في الأخيرة و**(قال أبو الحسين)** المعتزلي **(إن ظهر الإضراب عن)** الجملة **(الأولى بأن يختلفا نوعاً)** من الإنشائية والخبرية والأمرية والنهيية **(أو اسماً)** بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفاً **(أو حكماً)** بأن يكون حكمهما مختلفاً نحو: أكرم بني تميم واستأجر مضر **(و)** الحال أنه **(لا يكون في الثاني ضمير الأوّل)** أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول

الصالح للاستثناء عنه نحو: أكرم بني تميم واستأجرهم إلاّ زيداً **(ولا)** يكون **(اشتراك)** بينهما **(في الغرض)** المسوق له **(فللأخيرة)** أي يكون حين ظهور الإضراب للأخيرة **(وإلاّ)** ظهر الإضراب إما بأن لا يختلفا نوعاً واسماً وحكماً، أو يختلفا في أحدها، لكن يكون في الثاني ضمير الأول، أو يختلفا، ولا ضمير للأول في الثاني، لكن يشتركان في الغرض المسوق له **(فللجميع)** أي فيكون للجميع في الصور الثلاث **(ومنه آية القذف)** وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤ ـ ٥] لأن الغرض من الجمل **(وهو الإهانة والانتقام واحد، فهو)** أي أبو الحسين **(يوافق الشافعية إذ الحاصل)** لكلامه **(تعلقه بالكل إلاّ لمانع)** وهو قول الشافعية **(إلاّ أنه قصر المانع فيما فصل)** بخلاف الشافعية، فإنهم لم يقصروا، فالخلاف إن كان ففي تعيين الموانع وهو أمر آخر **(لنا أوّلاً أن حكم الأولى ظاهر)** في الثبوت عموماً **(ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط)** فلا يرفع حكم الأولى، كما يجوز تعلقه بالكل، فيرفع حكم الأولى أيضاً، وإذا كان الرفع مشكوكاً **(فلا يعارضه)** لأن الظاهر لا يعارضه المشكوك، وهذا أحسن مما قالوا حكم الأولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك، فإنه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع، إذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود، ولا قطع مع الاحتمال، وإن كان يجاب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل **(بخلاف الأخيرة)** فإن حكمها غير ظاهر **(لأن الرفع ظاهر فيها، إذ الكلام فيما لا صارف عنها)** وحينئذٍ يتعلق بها **(ولذا لزم فيها اتفاقاً)** وإذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع **(فاندفع ما في «المختصر» أن الأخيرة أيضاً كذلك)** أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك **(لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل)** فلا يرفع الأخيرة، ووجه الدفع ظاهر، وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة، بل على التوقف، وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوك، فلا يرتفع إلاّ عند ظهور قرينة التعلق بها، وحينئذٍ فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة، وعلى الثاني الاشتراك، **لأن** المنفرد لا يحتاج إلى قرينة، فتعين الأول، فلزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه، ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع، بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم، كيف وهذا في قوّة أصل المطلوب، ولك أن تقرر هكذا، إن تعلق المتعلقات بالقريب أصل متأصل عند أهل العربية، وقد يعدل عنه أيضاً، فحكم الأولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به، وارتفاعه بالاستثناء مشكوك، لأن الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به، وهو القريب ولا يتعلق بما عداه إلاّ بقرينة، وهذا يدلّ على عدم التعلق بما عداها فتأمل فيه، فإنه موضع تأمل **(و)** لنا **(ثانياً الاتصال من شرطه)** أي الاستثناء كما مر **(وهو في الأخيرة)** فقط، لأنه متأخر عن الأول بالأخذ في جملة أخرى، فلا يتعلق بما عداها، وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الأخيرة، فإن قلت: الاتصال بالعطف موجود قال **(والاتصال بالعطف فقط ضعيف)** لا يكفي لتعلق الاستثناء **(لتحققه مع الصارف)** عنه **(فيعتبر بدليل)** آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال، والسر في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد إلاّ تحققها في الواقع، وهذا حاصل إن لم

يعطف أيضاً، وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذا في العطف، واعترض بأن الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعده متأخراً عن الأول، وجوابه ظاهر، لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها، ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء، مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة، فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة، بحيث يقال في العرف إنه كلام واحد وإن لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلاّ إلى ما يليه، فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي، بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر، وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر، وهذا يكفي للناظر المنصف، واعترض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة، ولك أن تجيب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة، فلا يعد أخذه في أخرى تركاً لها، بل إتماماً لها في المقامات الخطابية، لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً، بل إذا لم يكن صارف فقط، ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية، فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور أمره حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني، فكذا ههنا فاحفظ، فإنه من مزالّ الأقدام، ولنا ثالثاً: لو كان متعلقاً بالكل، لزم توجه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع، ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيحمل عليه إلاّ بدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر **(واستدل)** على المختار **(أوّلاً: لو قال عليَّ عشرة إلاّ أربعة إلاّ اثنين لزم ثمانية)** فلم يتعلق الاستثناء إلاّ بما يليه، وإن تعلق بالكل لزم ستة **(ويجاب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة)** ههنا **(قيل)** في «شرح المختصر» **(و)** لم يتعلق بالكل **(للتعذر)** المانع إياه **(وإلاّ)** يتعذر بل يصح **(كان الاثنان مثبتاً)** لكونهما مستثنيين عن الاستثناء المفيد للنفي **(منفياً)** لكونهما أيضاً مستثنيين من العشرة المثبتة، وثبوت شيء واحد وانتفاؤه محال **(أقول)** في رده **(وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس)** الأظهر، وليست وحدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت: اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر **(و)** استدل **(ثانياً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري)** فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط **(وما وجب للضرورة يقدّر بقدرها)** ولا يتعداها **(والأخيرة متعينة)** للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف، وبها تندفع الضرورة، فلا يتعلق بما عداها **(ويجاب بأنه وضعي)** أي وضع للتعلق بالجملة **(لا ضروري)** حتى لا يتجاوز قدرها، وفي «التحرير» إن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا، وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع، وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة، والأصل

الحقيقة، وفيه: أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى، ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغا مقدمات أصل الدليل، وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الإفادة من غير تعلق، وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق، والأخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها، فحينئذٍ يندفع لكن يرد حينئذٍ وروداً ظاهراً ما أشار إليه بقوله (**أقول: وأيضاً الكلام في قدر الضرورة**) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع، كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للإخراج عما قبله متعدداً كان أو واحداً فإفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (**فافهم**) ولا مخلص عنه إلاّ بأن يقال إنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل، والأصل في المعمول أن يلي العامل إن كفى الإفادة، وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه، تأملاً صادقاً (**وما في المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها**) فإن مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقاً (**ففيه أنه لا اتفاق إلاّ في الشرط**) في التعلق بالجميع (**خاصة كما صرح به الإمام**) فخر الدين (**الرازي**) صاحب المحصول (**فلا نقض إلاّ به**) لا بالصفة وغيرها، فإنها للأخيرة عندنا (**وسيأتي وجه الفرق**) بين الشرط والاستثناء، فيندفع به النقض فانتظر.

الشافعية (**قالوا: أوّلاً: العطف يجعل المتعدد كالمفرد**) فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل (**أقول: إنما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء**) فإنه حينئذٍ صار الكل بالعطف واحدة، فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (**وهو**) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (**ممنوع**) بل يجوز أن يتعلق أوّلاً بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الأولى، وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة، فلا يلزم تعلقه بالكل (**وأجيب في المشهور بأن ذلك**) أي صيرورة المتعددة كالواحد (**في**) عطف (**المفردات حقيقة**) نحو: جاء زيد وبكر (**أو حكماً كالجمل التي لها محل من الإعراب أو وقعت صلة**) وأما في عطف غير المفردات فلا (**للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكمه**) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه، لأنهما كشيء واحد، وهذا يناسب ما مر من أن قيود أحد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك، وقد مر الكلام فيه، ثم يرد عليه أن الصفة والغاية لا يتقيد به إلاّ المفرد الأخير مع أنه كالاستثناء وسائر القيود، فالحق إذاً جواب المصنف، وهذا تنزلي فافهم (**و**) قالوا (**ثانياً: لو قال: والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقاً**) بيننا وبينكم فلا يحنث بالأكل ولا بالشرب (**وأجيب بأنه**) أي إن شاء الله تعالى (**شرط لا استثناء**) فليس مما نحن فيه (**فإن ألحق به لأنه تخصيص مثله**) فيكون مثله في الأحكام (**كان قياساً في اللغة**) وقد نهينا عنه، وإن قالوا: وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس، قلنا: ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فإنه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتنجيزي في الأحكام، ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك، ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع، منه لا يصح، بل لا بد في استقراء الجنس من

استقراء كل نوع منه، فليس إلاّ القياس فتدبر، فإنه واضح **(على أن الشرط مقدم تقديراً)** لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالأوّل، لأنه مقارن له تقديراً **(بخلاف الاستثناء)** فإنه مؤخر فلا يتعلق إلاّ بما يليه، فقياسه على الشرط قياس مع الفارق، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: تقدم الشرط تقديراً يرشدك إلى مذهب أهل الميزان، فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه، فإن للمجادل أن يقول: إن كلمة كم وإن وقع مفعولاً لا يكون مقدماً للصدارة، وفيه ما فيه **(وقد يقال)** في «شرح المختصر» **(الشرط يقدم على ما يرجع إليه)** فقط **(فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع)** وإن كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع إليها **(فلا يصلح)** ما ذكرتم **(فارقاً)** بين الشرط والاستثناء **(أقول)** في الجواب **(المراد أنه)** أي الشرط **(لما زال عن مكانه)** واستدعى التقدم **(لم يتعين الأخيرة بالاتصال)** لأنه زال هذا اللصوق **(فيقدم على الجميع دفعاً للترجيح بلا مرجح)** فإنه لو تقدم على البعض دون بعض، وبعد زوال المكان نسبته إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعاً، فقدم على الكل فتم الفارق **(فافهم)** ولا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون للأخيرة فمكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصلح فلا رجحان من غير مرجح لأنه مع كونه منعاً على المنع إذ هو في صدد دفع القياس غير موجه، لأنه صالح بحسب المعنى للكل، والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره، فليس تعلقه بالأخيرة أولى، لأن نسبته إلى الكل على السوية، فلا أصلحية أصلاً كما قررنا فتدبر **(وأيضاً: أنه)** أي: لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعالى **(في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف)** والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا يضر المستدل، فإنه لا يزيد على المناقشة في المثال إذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر **(مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه)** فهو والاستثناء سواء **(فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر فبالثانية)** فلا يتم استدلالكم عليهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: الغرض قد يتعلق بالكل)** أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل، فإما أن يكرر بعد كل جملة وإما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع **(والتكرار مستهجن)** فبطل الأول، وفي الثاني ترجيح من غير مرجح، بقي الثالث **(فيلزم الظهور فيه)** أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل **(لتعينه)** أي التأخر عن الكل **(طريقاً إليه)** أي إلى التعلق بالكل وهو المدعي **(قلنا لا استهجان)** أصلاً في التكرار **(إلاّ مع قرينة الاتصال)** والتعلق بالكل ولا كلام فيه **(على أن التعين)** أي تعين التأخير طريقاً إليه **(ممنوع لجواز نصب قرينة الكل)** فهذا طريق آخر **(أو)** لجواز **(التصريح بإلاّ كذا في الجميع)** فهذا طريق آخر **(و)** قالوا **(رابعاً: صلح)** الاستثناء المذكور عقيب الجمل **(للجميع فالقصر)** على الأخيرة **(تحكم، قلنا)** الاستثناء المذكور **(صالح لكل)** من الأخيرة والجميع، **(فالكل تحكم)** فما هو جوابكم فهو جوابنا **(على أن القرب)** من الأخيرة **(والتيقن)** بكونه لها **(مرجح)** فلا تحكم **(مع أنه لا يستلزم)** ما ذكرتم **(الظهور)** في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح أن يكون للقدر المشترك **(كالجمع المنكر)** إلاّ أن يقال: هذا الدليل لإبطال رأي التعلق بالأخيرة لا

لإثبات مذهبه، ولك أن تقول في الجواب أيضاً بأنه إن أريد أنه صالح للكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها، وإن أريد أنه صالح لها عقلاً واستعمالاً ولو مع قرينة فمسلم. لكن لا يفيدكم كما لا يخفى (و) قالوا (**خامساً: لو قال: عليَّ خمسة وخمسة إلاّ ستة فبالكل**) أي يتعلق الاستثناء حينئذٍ بالكل (**اتفاقاً**) والأصل الحقيقة (**قلنا: إنه في غير محل النزاع لوجوه**) من أنها ليست جملاً، وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة، وأنه لو تم الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل في كل واحد، والكلام فيه لا في الأول كما لا يخفى أتباع الروافض خذلهم الله تعالى (**قالوا أولاً: حسن الاستفهام أيهما المراد**) من التعلق بالأخيرة أو الكل (**وأنه دليل الاشتراك**) لأنه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (**قلنا**) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام إما (**للجهل بالحقيقة**) لكونها نظرية مجهولة قبل إقامة البرهان (**أو لرفع الاحتمال**) فإن الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه، إذ ليس محكماً فيه، فيحسن الاستفهام لإزالة الاحتمال ليصير محكماً فيه، وهذا الرافضي كيف عمي عن الحق ولم يدر أن حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (و) قالوا (**ثانياً: صح**) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (**للجميع وللأخيرة**) فقط (**والأصل الحقيقة**) فيكون حقيقة فيهما (**قلنا**) هذا جهل، (**الأصل عدم الاشتراك، بل المجاز خير منه**) ثم إنه إن أراد الصحة للجميع من غير قرينة وللأخيرة كذلك، فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة، وكيف ساغ له في مقابلة من يدعي الظهور في أحدهما، وإن أراد الصحة مع قرينة في أحدهما ففيه مجاز قطعاً، فإثبات الاشتراك منه حماقة فتدبر (**أقول**) الاستدلال (**منقوض بما عدا الأخيرة فإنه صحيح**) والأصل الحقيقة (**ولعله مجاز بالاتفاق**) فإن قلت: إذا كان مجازاً بالاتفاق فلا تثبت الأصالة كونه حقيقة في مقابلته، قلت هذا يعود على الدليل، فإنه حقيقة في أحدهما بإجماع من يعتد بإجماعهم، فلا تثبت الأصالة الاشتراك في مقابلته فتدبر، القاضي وحجة الإسلام وأتباعهما (**قالوا: الاتصال**) بين الجمل بالعطف (**يجعلها كالواحدة والانفصال**) وانقطاع كل عن صاحبتها حقيقة (**يجعلها كالأجانب فيخرج**) الاستثناء من الأولى (**تارة**) على تقدير كونها كالواحد (**ولا يخرج**) من الأولى تارة (**أخرى**) على تقدير كونها كالأجانب فلها شبهان (**والأشكال**) والأشباه (**يوجب الأشكال**) فيتوقف (**قلنا**) إيجاب الأشكال (**ممنوع**) وإنما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (**لما تقدم من الدلائل**) الدالة على تقوية أحدهما.

(**فائدة**) * (**الاستثناء في آية القذف**) التي مر تلاوتها (**مقصور على ما يليه**) هو قوله تعالى: ﴿**وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ**﴾ [النور: ٤] (**عند الحنفية، فلا يقبل شهادة المحدود في قذف إذا تاب**) لعموم قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا**﴾ [النور: ٤] وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء (**خلافاً للشافعي رحمه الله**) كما هو المشهور (**ومالك وأحمد كما**) هو (**في التيسير**) فيقبل عندهم، وإنما خالفوا (**رداً له**) أي للاستثناء (**إليه**) أي إلى ما يليه (**مع**) قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا۟**

لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النور: ٤] فإن قلت: كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل إلى الكل، قال: **(ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله)** تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] **(من كونه)** أي الجلد **(حقاً للآدمي)** وهو لا يسقط بالتوبة **(لتعلق)** الاستثناء **(به)** أيضاً ويسقط الجلد، **(أقول إنما يتم)** ما ذكر **(فارقاً لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد)** وهو ممنوع بل الحدّ عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة، وهو مناسب لشرعه حداً لأن شرعه للزجر، وهو أيضاً زاجر، بل هو أشدّ من الضرب عند أصحاب المروءة، ثم الجريمة صدرت من اللسان، فيناسب الزجر عليه، فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة، وهذا مثل حد السرقة، فإنها صدرت عن اليد فشرع الحدّ فيها وأمر بالقطع، وهذا كله ما أشار إليه الإمام فخر الإسلام قدس سره حيث قال: وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النور: ٤] إن قوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ﴾ جزاء وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ﴾، وإن كان تاماً لكنه من حيث إنه يصلح جزاء وحدّاً مفتقر إلى الشرط، لأن الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقاً بالأول، ألا ترى أن جرح الشهادة إيلام كالضرب، وألا ترى أنه فوّض إلى الأئمة، فأما قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ لا يصلح جزاء، لأن الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الإمام فأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فاعتبر تمامها بصيغتها، وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ، وقال أيضاً: والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ﴾ مع قيام دليل الاتصال، ووصل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] بما قبله مع قيام دليل الانفصال، وقلنا نحن بصيغة الكلام أن القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي، والرد حد مشارك للجلد، لأنه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى. وإن تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قيل إنه لا يصلح للجدية، لأن إقامة الحدّ فعل يجب على الإمام، كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤلم كما حقق هذا الحبر **(فافهم)** ويمكن أن يقرر كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من الأصل بأن الجلد أيضاً يسقط بالتوبة، لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق، وعنده يسقط بعفو المقذوف، لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة إلاّ بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر **(وللحنفية أولاً ما تقدم)** من تعلق الاستثناء بالأخيرة **(و)** لهم **(ثانياً أن ما قبلها)** أي ما قبل آية ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] **(فعلية طلبية وهذا)** القول **(اسمية إخبارية)** فلا تعطف على الأولى، وهذا الوجه أشار إليه الإمام فخر الإسلام قدس سره بقوله، ووصل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر، ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام قدس سره، وإن جعل للعطف فيعطف على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ [النور: ٤] فإنه مع الخبر المؤوّل بالقول جملة إخبارية، وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضاً، وهذا بناء على أن الذين مبتدأ، وأما إذا كان معمولاً لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض بتة فافهم؛ فإن قلت: لم لا يستثنى من الذين؟ قلت: فحينئذٍ يلزم سقوط الجلد أيضاً، فتأمل **(قيل الممتنع إنما هو عطف الخبرية على الإنشائية فيما لا محل لها من الإعراب،**

وههنا لها) أي للإنشائية **(محل)** من الإعراب لأنها خبر من المبتدأ، فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها، وهذا إنما يرد لو جعل الذين مبتدأ، وأما إذا جعل مفعولاً لفعل مضمر والطلب تفسيراً فليس له محل من الإعراب فيمتنع العطف **(أقول)** لا كلام لنا في الامتناع، إنما **(الكلام في الترجيح إذا تردد)** في العطف على الإنشائية والخبرية **(ولا شك أن المماثلة أبلغ)** فالأولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها، فما ذكر يكفي للترجيح **(و)** لهم **(ثالثاً)** الجملة **(الأولى خوطب بها الحكام)** بدليل جمع المخاطب، وكون إقامة الحد مما يقوم به الإمام **(وهذه)** الآية **(خطاب للنبي عليه)** وآله وأصحابه الصلاة **(والسلام بدليل الكاف)** وإفراده، وإذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها، فلا يرجع الاستثناء إليهما، وهذا الوجه مما أشار إليه الإمام فخر الإسلام بقوله: ألا ترى أنه فوض إلى الأئمة، فإن التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحدّ كذلك يصلح مرجحاً لامتناع العطف، وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد إذا كان حرفاً للخطاب كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] وغير ذلك ساقط، فإن الكلام في الاستعمال الحقيقي، ولا شك أن الكاف موضوع لإفراد المخاطب بإطباق أهل النحو، كيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع فائدة، وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطاباً لغير بني إسرائيل على طريقة الالتفات إشعاراً بأنهم غير قابلين للخطاب، وينبغي أن يخاطب غيرهم بإعلام حالهم، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] غير داخل تحت المقول، والمعنى: فقلنا اضربوه ببعض منها فضربوا فحيي، كذلك يحيي الله الموتى يا من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فقس، وبعد التنزل لا يضر استعماله في الجمع مجازاً، كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد، وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة، والحمل على المجاز خلاف الأصل، فلا يعطف عليه، ولو تنزل عن هذا أيضاً فلا شك في صلوحه مرجحاً فتدبر **(أقول لو منع ذلك)** أي اختلاف الخطاب **(العطف على جزء الجملة)** وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟﴾ [النور: ٤] الجزء للاسمية وقع خبراً فيها **(لمنعه على كلها)** لكون المخاطب فيها أيضاً جمعاً **(والتالي باطل اتفاقاً)** فإنه لا بد من العطف على واحد منهما، وفيه نوع خفاء، لأن احتمال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جوز بعض النحاة، ثم إن الجملة الطلبية لا يصلح وقوعها خبراً إلاّ بتأويل القول على ما هو المشهور، فالتقدير: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤] إلى الآخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا، وحينئذٍ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة، والمعنى والله أعلم: يا أيها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا، وحينئذٍ لا مانع من عطف الجملة الإسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وأيضاً لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبراً فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فإنها لا محل لها من الإعراب فلا يلزم من العطف عليها إلاّ الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط **(إلاّ**

أن يقال حينئذٍ) العطف **(عطف الحاصل)** من الجملة الأخيرة **(على الحاصل)** من الكبرى من غير لحاظ الخطاب **(على ما جوّز صاحب المفتاح في مثل: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشر عمراً بالعفو والإطلاق)** أنه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والإنشائية، وإنما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل، لأنه إنما يكون في الجمل المنقطعة التعلق، ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية **(فتأمل و)** لهم **(رابعاً أنه)** أي استثناء التائبين **(منقطع فلا يكون متصلاً مخرجاً لهم)** عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة، وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى **(وذلك لأن في)** الجملة **(الأخيرة ذاتاً)** هي المشار إليهم بأولئك **(وصفة)** هي الفاسقون، فلو كان استثناء التائبين متصلاً فإما عن الذات المشار إليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق **(واستثناء الذات من الصفة لا يجوز)** لأن الذات غير داخلة فيها فبطل الثاني **(ولو كان)** الاستثناء **(من الذات أفاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى)** وصار الحاصل: وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى، إلاّ الرامين الذين تابوا فإنهم ليسوا فاسقين بل مطيعين **(وهو خلاف الواقع إذ التفسيق يعم الكل)** من التائب وغيره ولو لم يكونوا فساقاً فمن أيّ شيء تابوا؟ **(لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه)** لا أن التائبين غير متصفين به أصلاً **(وبالجملة الاتصال من أولئك أو من عموم الأحوال لا يستقيم إلاّ بتكلف غير مرضي)** عند الحذاق **(لفظاً)** كما إذا قيل الاستثناء من الأحوال والمعنى أولئك هم الفاسقون في كل وقت إلاّ وقت التوبة عنه ويأباه لفظ المستثنى إلاّ بتقدير مستغنى عنه **(أو معنى)** كما إذا استثنى عن أولئك بجعل فسقهم كلا فسق **(فتأمل)**.

(الثاني) من المخصصات المتصلة **(الشرط قال)** الإمام حجة الإسلام أبو حامد **(الغزالي)** الشرط **(ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد)** المشروط **(عنده، وأورد أولاً أنه دوريّ)** لأن المشروط لا يعلم إلاّ بعد العلم بالشرط **(ويجاب)** عنه **(بأن المراد بالمشروط الشيء)** والحاصل ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر وإلاّ لضاع قوله: و يلزم الخ. . . ، لأن ذلك لإخراج السبب، ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أوّل الأمر حتى يخرج فإنه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل يوجد المسبب دونه **(قيل)** إذا كان المراد به الشيء **(فيصدق على العلة المادية والغائية)** فإنهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم أن يوجد عندهما **(أقول: إلاّ أن يقال: المراد خارج)** عن الشيء **(كذلك)** أي لا يوجد الشيء دونه الخ. . . **(بناء على ما عرف)** واشتهر **(أن الشرط من العلل الخارجية)** فهذه الشهرة قرينة الإرادة **(وأما الغائية فإنا نلتزم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح)** المذكور ههنا **(كما قيل، أو)** لا يلتزم، بل يقال **(كما أقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفاً عليها)** المعلول **(إلاّ بالواسطة)** باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل، وفاعليته موقوفة عليها **(والمتبادر من عدم الوجود دونه التأخر)** عنه **(ذاتاً بالذات)** من غير واسطة، فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه، أي يتأخر الشيء عنه بالذات، بخلاف العلة الغائية **(فتأمل)** وقد يقال: يخرج على هذا

جميع أفراد الشرط، فإنها أيضاً علة لفاعلية الفاعل، وكونه تاماً في الجاهلية فتدبر، فإن فيه تأملاً فإن الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول إلاّ بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه، والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر **(و)** أورد **(ثانياً أنه منقوض بجزء السبب)** فإنه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده، واعلم أنه لا يتوجه إلى التعريف، فإنه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وإن صدق لا يوجد المسبب دونه، وإذ قد أريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه إليه هذا الإيراد فهذا في الحقيقة إيراد على جواب الدور **(ويجاب: بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد بسبب آخر)** غير الذي هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد **(قيل: هذا)** الجواب **(في غاية السقوط، لأن المراد)** في النقض **(جزء السبب المتحد)** أي الواحد للمسبب **(على ما صرح به الآمدي)** ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب دونه **(وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه)** أي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الأمر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق، ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده **(حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب)** وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا إذا كان آخر ما يتوقف عليه فإنه يلزمه وجود المشروط، لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط، وإلاّ لكانت سائر الشروط مستلزمة، فلو لم يرد لنوعه لخرج هذا الشرط، ثم من الأسباب ما له شرطية، كما يقال: الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والأداء مطلقاً، وبهذه العناية يندفع النقض به فإن للوقت علاقتين علاقة الاقتضاء وبهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجملة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يتخلف وجودها عنه فاندفع النقض بهذه الشروط التي هي الأسباب، ثم هذا بحسب الجليل من النظر، والنظر الدقيق فيها أن ما هو سبب لشيء لا يكون شرطاً أصلاً إذ الشرط لا اقتضاء فيه أصلاً، ولا يتوقف وجوده على وجود السبب إلاّ من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجود صلاة الجمعة وأدائها وإنما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية إنما هي بالنسبة إلى الأداء والوجود، ولا استحالة في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لآخر فافهم. إذا تقرر أن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال **(وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد إنما هو بالنظر إلى خصوص المادة)** وهو كونه متحداً **(لا)** بالنظر إلى تعلق السببية **(مطلقاً)** وإلاّ يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدداً **(لكن يلزم حينئذٍ أن لا يكون للقيد الثاني)** وهو قوله: ولا يلزم أن يوجد عنده **(فائدة فإن السبب يخرج حينئذٍ بالقيد الأول)** وكان هذا الإخراج السبب، فإن قلت: لا انحصار لفائدته في إخراجه، بل يجوز أن يكون الفائدة إخراج العلة، فإنه لا يوجد المعلول دونه، قلت: سيجيء أن العلل تتعدد كالسبب، فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية، فخرجت بالأول، فتدبر فيه **(إلاّ أن يقال ذلك لإخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب)** فإنه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه، لكن فيه مناقشة، فإنه إنما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره بين الأسباب لا لنوع تعلقه بالمسبب، فإنه ليس غير السببية **(أقول: بقي أن الشرط قد يكون شرطاً)** لشيء **(مع سبب)** له **(دون)** سبب **(آخر، كما أن القبض شرط للملك في الهبة**

دون البيع) فإنه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة **(فلو قطع النظر عن خصوص السبب)** ويؤخذ أنه شرط للملك مثلاً **(خرج ذلك عن الحد)** لأنه يوجد للمشروط دونه، بل لا يصدق الحد على شرط أصلاً، فإن نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه **(إلاّ أن يقال)** ليس المحدود الشرط العام بل **(المحدود شرط الشيء مطلقاً)** أي من كل وجه مع كل سبب **(وهذا)** المذكور **(شرط من وجه)** دون وجه **(فتدبر)** والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك ممنوع، وإنما هو شرط لحصة الملك الحاصلة من الهبة، ولا يلزم من اشتراط الخاص بشيء اشتراط المطلق به، بل هو شرط إيجاب الهبة الملك، وقبله لم يوجد السبب تاماً، كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر **(فإن قلت: ما وجه قولهم: الشرط لا يتعدد)** بدلاً بأن يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر **(والسبب يتعدد)** على هذا النمط، فإن الملك يحدث بأسباب شتى، ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلاً حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهي، ولم يقل أحد أن الشرط لا يتعدد **(قلت: المعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً عدم الوجود بدونه)** فلا يمكن التعدد المذكور وإلاّ وجد المشروط بدون كل **(فعند التعدد)** بحسب الظاهر **(الشرط القدر المشترك)** بين الشروط المتعددة **(و)** المعتبر **(في مفهوم السبب استتباع الوجود، وكل واحد معين من الأسباب)** المتعددة بدلاً **(كذلك)** أي مستتبع لوجود المعلول، كالجناية على الصوم والظهار مفضيان إلى وجوب الكفارة **(والسر فيه)** أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الأسباب **(ما تقرر)** في العلوم العقلية **(أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحداً بالعدد)** إذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالشخص للواحد بالعموم **(إذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله)** والأسباب بمنزلة الفواعل، فلا يجوز أن تكون قدراً مشتركاً، وإلاّ لكان الواحد بالعموم الأضعف سبباً وفاعلاً للواحد بالعدد الأقوى **(بخلاف الشرط)** فإنه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيلاً متوقفاً على الأضعف فيه لعدم كونه متحصلاً بخلاف الفاعل هذا، ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف إنما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق **(أقول خلاصة ذلك)** هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلاً للمتشخص **(منقوض باقتضاء الماهية فرداً معيناً، كالواجب)** عند المتكلمين الذاهبين إلى زيادة التشخص فإنه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبة **(والعقل)** على رأي الفلاسفة الذاهبين إلى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه **(فتأمل)** بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول، لأن نسبتها إلى الأشخاص على السواء، والمقتضى لا يكون متساوي النسبة إلى المعلول وغيره وأيضاً جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على التحقيق، فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود، فيوجد قبل الوجود، وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية الماهية للعقل التعين لا يقبلها النقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال **(وقيل)** في المنهاج **(الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر)** عقلياً كان أو جعلياً، فلا يرد أن العلل الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط **(ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء**

السبب) فلا يرد النقض به، وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده، وحينئذٍ لا حاجة إلى هذا الفهم، فإن جزء السبب يتوقف عليه وجوده، فخرج به إلاّ أن في الجزء المحمول محل تأمل **(قيل)** في «شرح الشرح» **(لكنه يشكل بنفس السبب)** فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر **(ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته)** وما في بعض «شروح المنهاج» أنه يخرج بالقيد الأخير، فإن وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة، فيخرج بقوله: لا وجوده، ففساده غني عن البيان، فإن الوجود، وإن كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر **(ويدفع بأن المتبادر)** من الحد **(كونه)** أي ما يتوقف عليه التأثير **(مغاير للمؤثر)** فيخرج السبب **(ثم أورد على عكسه الحياة في العلم القديم فإنها شرط)** لوجود العلم له تعالى واتصافه به **(ولا تأثير)** للمؤثر فيه **(إذ المحوج إلى المؤثر الحدوث)** عند جمهور المتكلمين، وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعرّف بهذا التعريف **(قيل: لو تم هذا)** أي المحوج الحدوث **(لكانت صفات الواجب)** تعالى مجده **(وهي زائدة قديمة)** لامتناع قيام الحوادث **(مستغنية عن المؤثر مطلقاً حتى عن الذات)** الموصوفة بهذا إذ لا حدوث فلا حاجة **(فيلزم إما كونها واجب الوجود)** إن كان الوجود ضرورياً لها بالنظر إلى ذواتها **(فيتعدد الواجب بالذات)** العياذ بالله **(أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر)** إن كان ممكن الوجود **(وحينئذٍ يلزم انسداد باب إثبات الله تعالى)** أي العلم به، فإن مداره على حاجة الممكن إلى المؤثر، وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر **(أقول: أوّلاً: وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا)** فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها **(فلا يلزم وجوب وجود موجودات)** متعددة **(مستقلة وإنما المحال ذلك)** ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلي الذات، ولا يجترىء على التفوه به مسلم بل عاقل فضلاً عن تجويزه، ثم إن الصفات قديمة البتة، وإذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة، فإما ممكنات فيلزم وجود متساوي النسبة وإلى العدم من غير مرجح، بقي كونها واجبة، والوجوب ينافي الحاجة في الوجود، فتكون مستغنية عن الذات، فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض أيضاً من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بأن الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس إلى الذات، وكل ما هو واجب بشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء، والمحال هو الثاني، وهو ملزوم الاستقلال، وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بلازمه فهذا إما معارضة أو نقض إجمالي، ولا ينقطع بهما مادة الشبهة، ولذا أردف بالثاني المشتمل على الحل، هذا غاية التوجيه لكلامه **(و)** أقول **(ثانياً)** إنها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة إلى المقتضى و**(إنما يلزم الانسداد)** لباب العلم بالصانع بالآيات **(لو كانت مستغنية عن المقتضى)** مطلقاً **(والمؤثر عندهم أخص منه)** فإن المفيد للوجود يقال له المقتضى، فإن كان مفيداً بالإرادة والاختيار يسمى مؤثراً، فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها إلى الذات الموصوفة بها لكن

الذات جاعلة إياها بالإيجاب لا بالاختيار وإلاّ لزم التسلسل، وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار أو العلم صدر به بعد العلم، وإذا كانت مجعولة بالإيجاب لم يحتج إلى المؤثر، ثم هذا موقوف على ما حقق الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية أن المراد بقولهم: المحوج هو الحدوث لا الإمكان أن المحوج إلى الجاعل الخلق بالاختيار هو الحدوث لا الإمكان **(فافهم)** وحينئذٍ سقط قول النصير الطوسي إنهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة، لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالإيجاب لا بالاختيار، فلا محذور، وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية **(ثم هو)** أي الشرط المذكور **(عقلي)** يحكم بشرطيته العقل **(كالجوهر للعرض)** فإن العرض لا يوجد بدون الجوهر **(وشرعي)** يحكم بشرطيته الشرع **(كالطهارة للصلاة)** فإنها لا توجد دونها **(وأما)** الشرط **(لغة فهو العلامة، ومنه أشراط الساعة)** أي علاماتها، فيه إشارة إلى أن الشرط اللغوي لا يصلح قسماً منه كما زعم ابن الحاجب، وإلى أن الشرط اللغوي العلامة لا مدخول أن وأخواتها كما زعمه أيضاً **(وأما تسمية النحاة مدخول أن)** وأخواتها **(شرطاً فلصيرورته علامة على الجزاء)** هذا وجه التسمية **(إذ كثيراً ما يستعمل)** إن **(فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره)** فهو علة موجبة **(فيستلزم وجوده لوجوده)** أي وجود مدخول أن وجود المسبب فهو علامة على الجزاء **(لا نفيه لنفيه)** أي لا يستلزم نفي مدخول أن نفي المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه، ويكون لازماً له ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحداً شخصياً، نعم: إذا كان مساوياً له يلزم من نفيه نفيه **(ولهذا ينتج في الاستثنائي)** أي المتصل **(وضع المقدم)** منه **(لوضع التالي)** **(لا نفيه لنفيه)** أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي **(وهو)** أي الشرط **(قد يتحد وقد يتعدد جمعاً)** بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع **(أو)** يتعدد **(بدلاً)** بأن يكون الشرط واحداً لا بعينه من أمور متعددة **(فهذه ثلاثة)** من الأقسام **(وكذا الجزاء)** قد يتحد وقد يتعدد جمعاً وقد يتعدد بدلاً **(فالمجموع تسعة)** حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة.

(فرع * قال: إن دخلتما فأنتما طالقان) مخاطباً لاثنتين من زوجاته **(فدخلت إحداهما)** دون الأخرى **(قيل: تطلق هي لأن الشرط متحد)** وهو دخول واحدة واحدة **(والجزاء كذلك)** هو طلاق كل، وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق، ثم أشار إلى العلة بقوله **(وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف)** وهذا أوفق بمذهبنا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد **(وقيل: لا تطلق واحدة منهما، لأن الشرط دخولهما جميعاً)** ولم يوجد، فلا يترتب الجزاء **(وقيل)** ليس هذا ولا ذاك **(بل تطلقان)** معاً **(لأن الشرط)** لطلاق كل **(دخولهما بدلاً)** وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلاً والجزاء معاً **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» **(فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء)** فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت **(أقول المقصود من اليمين المنع)** من الدخول **(ولا شك أن أخذ الشرط بدلاً أبلغ فيه، فهو المرجح)** لأخذ الشرط بدلاً دون الجزاء **(فتدبر)** وفيه أن

المرجح إنما يعمل إذا كان الاحتمالان على السوية، وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر.

مسألة

(الشرط كالاستثناء) في الأحكام **(إلاّ في تعقبه الجمل فإنه)** ليس كالاستثناء بل **(للجميع لأنه مقدم تقديراً)** فيقدم على الكل **(إذ حقه الصدارة)** للكلام **(كالاستفهام والتمني)** وقد تقدم، ثم ظاهر هذا الكلام يوهم أن الشرط أيضاً يوجب حكماً مخالفاً فيما أخرجه، كالاستثناء، ولعله مخصوص من المماثلة في الأحكام الاستثنائية، ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافياً لقول نحاة البصرة أراد أن يبطله فقال: **(أما قول البصريين في مثل: أكرمك إن دخلت، ما تقدم خبر)** أي جملة خبرية مستقلةٍ وليس جزاء، ولو قال: ما تقدم جملة لكان أشمل **(والجزاء محذوف)** لدلالته عليه **(ولذا لم يجزم)** مع كونه فعلاً مضارعاً، وهو ينجزم شرطاً وجزاءً **(ففيه أنه لا يدل)** هذا الكلام **(إلاّ على إكرام مقيد)** معلق بالدخول، فليس ما تقدم إخباراً بالإكرام مطلقاً **(ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الإكرام لعدم الدخول)** ولو كان حكماً مطلقاً الكذب **(والتقييد)** أي تقييد الإكرام، وتعليقه بالدخول **(مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية)** فليس ما تقدم إخباراً بإكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير، نحو: زيداً ضربته **(هذا)** وأما قولهم: لا ينجزم ما تقدم إذا كان مضارعاً، فقلنا: لعله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر **(قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» **(نظيره ما قالوا)** أي البصريون **(أن في زيد قام، ضميراً هو الفاعل)** وما تقدم مبتدأ **(والوجدان يكذبه، فإن المفهوم)** منه **(في التقديم والتأخير)** أي تقديم الظاهر وتأخيره **(واحد)** وهو نسبة القيام إلى زيد **(ولهذا لم يفرق العربي القح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما)** أي بين التقديم والتأخير **(في المعنى، فالحق مع علماء الكوفة حيث جوّزوا تقديم الفاعل)** على ما نقل صاحب المحاكمات، وسمعت عن «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكتب النحو إذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً، وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً، ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل إياه في التقديم إفراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير، بل أوجبوا فيه إفراد الفعل أبداً فتدبر **(أقول: اتفق علماء البلاغة على الفرق)** في صورتي التقديم والتأخير **(بحسب المعاني الثانوية)** وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام، ككونه ردّاً للإنكار وغيره، وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لا في التأخير **(فالتكذيب)** أي تكذيب الوجدان الفرق **(لعله لعدم السليقة)** لفهم دقائق الكلام **(وأما عدم فرق العربي القح، فإن كان عامياً)** غير بليغ **(فلا يعبأ به)** إن سلم عدم فرقه **(كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلت وما قلت أنا)** مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثاني فإنه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره **(إلى غير ذلك)** من الكلام، فما لا يعبأ بعدم الفرق بين

هذين الكلامين، فكذا لا يعبأ بعدم الفرق فيما نحن فيه **(وإن كان)** العربي القح **(بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق)** بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير **(كيف)** لا يفرق **(ومستند علماء البلاغة إنما هو فهم العرب العرباء)** هذا كلام متين، ثم أراد أن يبين النكتة فقال: **(والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشيء لم يذكر بعد)** لكونه مشتملاً على النسبة التامة المحتاجة إلى فاعل معين **(فإن ذكر)** الشيء **(بعده فذاك)** هو المنسوب إليه **(وإلاّ)** يذكر **(فيعتبر تعلقه بما تقدم)** سوى الربط الذي يقتضي المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده به **(فيلاحظ الربط ثانياً، وهو معنى الضمير المنوي)** وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق إلى ما لم يذكر ممنوع وإلى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي، لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت **(ومن ههنا)** أي من أجل الفرق الذي بين التقدم والتأخر **(صح قام الزيدان)** لكونه مسنداً إلى المؤخر، فأفرد الفعل **(دون الزيدان قام)** لإسناده إلى الضمير العائد إلى المقدم فيفوت التطابق **(فالحق ههنا)** أي في نحو زيد قام **(مع علماء البصرة)** من كون الفعل مسنداً إلى الضمير وانفهام الربط مرتين **(هذا)** فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ.

(الثالث) من المخصصات المتصلة **(الغاية ولفظها إلى وحتى)** وقد مرا في حروف المعاني **(نحو: أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا، وهي كالشرطة اتحاداً وتعدداً)** فقد تكون واحداً ومتعدداً اجتماعاً أو بدلاً **(و)** هي **(كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة)** إذا عقبت بعد جمل متعاطفة **(والمذاهب)** ههنا هي **(المذاهب)** المذكورة ثمة **(والمختار)** ههنا **(المختار)** ثمة، فالمختار عندنا الانصراف إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى الكل، وحجة الإسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسين إن ظهر الإضراب فللأخيرة وإلاّ فللكل **(في «التحرير» لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على إخراج الشرط والغاية لعدم إخراج شيء منهما بعض المسمى)** من أفراد العام **(فإن مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير)** وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الإفراد حتى يكون تخصيصاً، ثم إنه لو قال: مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأتياً على مذهبنا أيضاً، لكن لما كان دعوى الشافعية أنهما مخصصان تنزل إلى رأيهم وقال: مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير **(أقول)** في جوابه **(قد يخرج)** الشرط أو الغاية **(بعض المسمى)** عن الحكم **(دائماً)** لا على بعض التقادير، فصار العام مخصوصاً بهما **(ونحو: أكرم العرب إن كان هاشمياً)** فأخرج الشرط غير الهاشمي **(وأكرم المسلمين إلى القرن الثالث)** فأخرج مسلمي هذا الزمان **(وفيه ما فيه)** لأن هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان في الوضعي المطرد، وإليه أشار في «التحرير» أيضاً، فإنه قال في أثناء هذا البحث وإن كان قد يتفق معه تخصيص آخر، وقد لا وقد يتضادان، أي قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الإفراد، وقد: لا يتفق، وقد يتضادان، فإن قلت: القوم العادون إياهما من المخصصات لم يريدوا التخصيص بهما دائماً بل في بعض الأحيان، قلت: ظاهر كلامهم

دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء، ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقاً لم ينحصر في هذه الخمسة، بل قد يوجد في غيرها من المتصلات الغير المستقلة نحو كلمة: بل، ولا العاطفة والظرف فتدبر.

(**الرابع**) من المخصصات المتصلة (**الصفة، نحو: أكرم الرجال العلماء**) فيخرج الجهال (**قيل: تخصيصها ليس لفظياً**) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (**وقد مر ما عليه**) في مسألة العام المخصوص حقيقة أم مجاز (**و**) الوصف (**في تعقبه المتعددة**) المعطوفة بعضها على بعض (**كتميم وقريش الطوال كالاستثناء**) في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً.

(**واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة إنما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف**) فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض (**وأما النافون**) للمفهوم (**فلا يقولون**) بتخصيصها (**كذا في «التحرير»؛ أقول**) ليس كذلك، بل (**الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق**) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (**وإنما الاختلاف في إثبات النقيض**) للحكم في البعض المخرج فقائلو المفهوم نعم، والنافون لا (**فتأمل**) والحق ما قال صاحب «التحرير»، فإن العام في هذه الصور مستعمل في معناه، ولم يقصر على البعض أصلاً عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام، ويفيد الحكم التعليقي في جميع الإفراد، لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط إن في البعض ففي البعض وإلاّ ففي الكل، وإن لم يتحقق أصلاً، وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام إن قارنته، فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية، لا أن العام مستعمل فيه، والصفة يتقيد به الجنس أوّلاً، ثم يعتبر عمومه في أفراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف، بخلاف الشافعية، فإنهم لما قالوا بالمفهوم فقد أفادت هذه القيود، ففي الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل، وأما عندنا فليس الأمر كذلك، لأنه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء إن كانوا علماء، أو أكرم الرجال العلماء العلماء، وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم، فإن معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا. ثم إن مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه، أما أوّلاً فلأنه لو كان المراد بالعام الإفراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان أن يكذبه، وأما ثانياً فلأن هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى إلاّ بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق إلاّ بطريق التأكيد، فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم، فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته فافهم واستقم ثم إنك قد دريت أن في الاستثناء أيضاً العام باقٍ على معناه، وإذا قيد بالإخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات، فهو أيضاً ليس تخصيصاً، وإنما طواه صاحب التحرير قدس سره لأنه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة، فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات مخصصاً ليس فيه قصر أصلاً والحق ما ذهب إليه

الحنفية من أنه لا تخصيص إلاّ بالمستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه فإنه به حقيق، وإنما كررنا هذا الكلام لأنه قد زلت فيه أقدام الأفهام حتى أن بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا مذهبهم، وظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع إلى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيئاً فرياً.

(الخامس) من المخصصات المتصلة **(بدل البعض نحو: أكرم بني تميم العلماء منهم، ولم يذكره الأكثرون)** من أهل الأصول **(قيل)** إنما لم يذكروه **(لأن المبدل منه في نية الطرح)** لأن البدل هو المقصود بالنسبة، فلا اعتداد به، فلا يعم ولا يخص **(وفيه نظر، لأن الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله)** في تحقيق كون البدل مقصوداً بالنسبة **(أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر)** مطلقاً حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه **(بل هو)** جيء به **(للتمهيد والتوطئة)** لذكر البدل **(ليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الإفراد)** لأن النسبة متكررة **(هذا)** واعلم أن مشايخنا إنما لم يذكروه، لأن المبدل منه مستعمل في معناه، كيف لو أريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لأن المعتبر فيه عينية لما استعمل فيه المبدل منه وإنما نسب إلى الحكم لقصد توطئة النسبة إلى البدل ليفيد فضل توكيد، فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال:

مسألة

(العرف العملي) أي تعامل الناس ببعض أفراد العام **(مخصص)** للعام بتلك الأفراد **(عندنا خلافاً للشافعية، كحرّمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف)** الطعام **(إليه)** عندنا خلافاً لهم **(وأما)** التخصيص **(بالعرف القولي)** بأن جرى العرف بهجران الاستغراق للكل، بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد **(فباتفاق)** بيننا وبينهم مخصص **(كالدراهم)** تطلق **(على النقد الغالب)** في العقود **(لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في)** قوله: **(اشتر لحماً، وقصر الأمر عليه)** حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلاً **(إذا كانت العادة أكله وما ذلك إلاّ لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالقولي)** فيخصص هو مثل تخصيصه **(فالفرق بين المطلق المقيد والعام والمخصّص كما في «شرح المختصر»)** بأنه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي، ولا يجوز تخصيص العام لأنه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه، واشتر لحماً من القبيل الأول دون الثاني، فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع **(لغو)** غير مسموع **(إذ المناط)** في تقييد المطلق بهذا **(التبادر)** إلى التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام **(قيل: هذا)** أي قياس العام على المطلق **(قياس في اللغة)** فلا يقبل **(أقول)** في دفعه ليس قياساً في اللغة **(بل استقراء)** فإن الاستقراء شهد بأن ما يوجب التبادر إلى غير الموضوع له يوجب إرادته تجوّزاً **(كرفع الفاعل)** ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع **(فتأمل)** فإنه الحق، الشافعية **(قالوا الصيغة)** المستعملة مع العرف العملي **(عامة)** لغة **(ولا**

مخصص) فيبقى على عمومه **(قلنا)** المقدمة الثانية **(ممنوعة فإن عادتهم مخصصة لصيغتهم، لأن غلبة العادة ينجر إلى غلبة الاسم كالدراهم على)** النقد **(الغالب)** فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس إلاّ غلبة العادة **(فإنه لا باعث للخصوص)** فيه **(إلاّ أن استعماله أغلب)** فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع، ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط، وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة إذا انجر إلى غلبة الاسم صار المخصص عرفاً قولياً ولا نزاع فيه، مع أنه كلام على السند فتدبر.

مسألة

(هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) أم لا **(جوّزه كثيرون)** من علماء الأصول **(مطلقاً)** سواء كان العام مقدماً على الخاص أو بالعكس، وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدماً أو مؤخراً وهو المختار عند الشافعية **(ومنهم)** القاضي الإمام **(أبو زيد وجمع منا)** هذا شيء عجاب فإن القاضي الإمام صرح في «الأسرار» بأن التخصيص لا يكون متراخياً، وما يظن فيه التراخي فليس بياناً، بل رافعاً للحكم الثابت عن بعض الأفراد **(ومنعه بعض مطلقاً)** متراخياً أحدهما عن الآخر وموصولاً كل منهما بصاحبه **(وفصل الحنفية العراقية والقاضي)** أبو بكر **(وإمام الحرمين)** كلاهما من الشافعية وهو المختار **(بأن الخاص مخصص إن كان متأخراً وموصولاً)** بالعام **(وإلاّ)** يكن موصولاً **(فالعام ناسخ)** له إن كان متأخراً غير مقارن إلاّ أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم، فيخص العام حينئذٍ كما خص قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم بإعطاء السلب للقاتل مقدماً عليه كما مر **(أو منسوخ بقدره)** إن كان مقدماً على الخاص الغير المقارن **(ويبقى)** هذا العام المنسوخ البعض **(قطعياً في الباقي)** لا كالعام له إذا خص منه البعض، والصواب حذف قوله: متأخراً، بل يقال: إن الخاص مخصص إن كان موصولاً **(وإن جهل التاريخ)** بين العام والخاص **(تساقطا)** إذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر **(فيتوقف بقدره إلى دليل)** آخر كما هو شأن التعارض من إسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه، وإنما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لأن صاحب الهداية قال: العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف، ولأن العمل بالرابح أصل متأصل في الباب **(ويؤخر المحرّم احتياطاً)** فإنه لا شناعة في ترك المباح إنما الشناعة في فعل الحرام، ثم إن ما ذكر هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية، فإنه عارض النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر» رواه الشيخان، ولم يخصصوا العموم به، بل أسقطوهما وعملوا بالقياس، فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني، وأيضاً: عارض حديث النهي المذكور حديث إباحة الصلاة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة، فما خصصوا العموم به بل عملوا بالمحرّم إلى غير ذلك، لكن ما ذكره مخالف لما قال صدرالشريعة وصاحب البديع أنه يحمل على المقارنة

وتخصيص العام، وأيضاً ذكر في مبحث التعارض من أصول الإمام فخر الإسلام أن في صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضاً، إلاّ أن يقال: الأصل أن لا يعمل بهما، لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت، فلأجل الفتوى يحمل العام على الخاص، وهو أهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا تتعطل الحادثة فتأمل فيه، قال **(المجوّزون أوّلاً)** لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكتابي مطلقاً لما وقع، وقد **(وقع كثيراً، منه قوله تعالى)**: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] **(مخصص لقوله تعالى**: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فأخرج الحامل المتوفى عنها الزوج وليس بينهما مقارنة **(ومنه)** قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] مخصص لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ فأخرج الكتابية عن المشركات **(فإن الكتابية مشركة للتثليث)** كما قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] نزلت في النصارى **(وغيره)** من اتخاذ أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، وقولهم عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، وغير ذلك من حماقاتهم **(قلنا)** إن القول بالتخصيص باطل بل الكريمة **(الأولى)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] الخ. . . **(متأخرة عن الثانية، لقول ابن مسعود: من شاء باهلته، أن سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة)** كذا ذكره الإمام محمد في الأصل، كذا في «التيسير»، وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول: تعتد آخر الأجلين، فقال: من شاء لاعنته، أن الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهراً وكل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها، وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته، أن سورة النساء القصرى أنزلت بعد الأربعة أشهر وعشراً ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] والروايتان مذكورتان في «الدرر المنثورة»، وإذا ثبت هذا **(فيكون نسخاً لا تخصيصاً)** فبطل استدلالهم، ثم القول بكون كريمة أولات الأحمال مخصصة لعله مخالف لإجماع الصحابة، فإن الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فأمير المؤمنين علي وابن عباس قالا بأبعد الأجلين، وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ، وليس من التخصيص في شيء، وابن مسعود وأبو هريرة قالا بالنسخ، وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه **(وكذا والمحصنات)** نزلت **(بعد)** كريمة و**(**﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[البقرة: ٢٢١] **ذكره جماعة من المفسرين)** فتكون ناسخة لها لا مخصصة، وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١] قال: نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب، وروى أبو داود، في ناسخه عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] قال: نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أحلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم، وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك، فالمراد به النسخ، إذ لا حقيقة للاستثناء، والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتاً وهو

النسخ (**قال في «الكشاف» إن سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقاً**) فتكون متأخرة في النزول، وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير قال: حججت فدخلت على عائشة فقالت لي: يا جبير تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، فقالت: أما أنها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم من حرام فحرموه، وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال: نسخ عن هذه السورة آيتان آية القلائد، وقوله: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ٤٢] وروى أبو داود في ناسخه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢] هذه الروايات في «الدرر» وفيها روايات أخرى، وفيما ذكرنا كفاية، وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأكثر والله أعلم (**على أن اللازم**) من دليلكم (**قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا**) يلزم (**لجواز أن يكون رفعاً**) للحكم عن البعض بعد ثبوته (**لا دفعاً**) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً، والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول إبطال، فإن قلت الدفع أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال (**وتحسين الدفع سيدفع و**) قال المجوّزون مطلقاً (**ثانياً: إن دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة**) فلو جوز انتساخ الخاص به لزم إبطال القاطع بالمحتمل (**ولا يبطل القاطع بالمحتمل**) وهذا لو تم لدل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (**قلنا: لا نسلم أن دلالة العام محتملة**) وقد تقدم إثباته، بل يتساويان، نعم: العام المخصوص بالكلام المستقل ظني، فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه (**ولو سلم**) أن دلالة العام محتملة (**فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء إلاّ بالعام**) فكلاهما مظنون، فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر، قال في «الحاشية» بهذا اندفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص، والألفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا، وهذا السؤال غير وارد، فإن موضوعية الألفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه بعدما ثبت، ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية، فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً، بل أوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة متواترة، وألفاظ الخاص منها ما روي بالآحاد فتدبر (**قيل**) في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر» لدفع الجواب الثاني: (**المراد**) من الخاص (**ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام**) وما يظن به كونه مخصصاً أو ناسخاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (**مثل: لا تكرم الجهال بالنسبة إلى أكرم الناس**) هكذا أجاب به صاحب التلويح، ولما كان فاسداً فإن الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية، زاد هذا القائل قوله: (**ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعيّ**) لأنه لا يجوز إبطال العام بالكلية بالتخصيص (**بخلاف العام فإنه محتمل**) لأنه وإن كان في فرد ما منه قطعياً لكن يجوز أن يكون هذا غيره، فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (**أقول: مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم**) فلا ينبغي أن يحمل

كلامهم عليه، ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (**يرد عليه أوّلاً أنه لا يتم في الخاص من وجه**) من العام فإنه عام أيضاً، والانتساخ فيه لحكم بعض أفراده مع بقائه في البعض الآخر، وحكم هذا البعض مظنون (**مع عموم المدعي**) لهذا الخاص من وجه أيضاً (**كما يظهر من الدليل الأول**) فلم يتم التقريب، إلاّ أن يقال: المدعي وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق، فيعم الحكم لعدم القائل بالفصل، وعلى هذا يلغو الكلام كله، فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم: القول بالفصل، ثم لنا أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المانع فيه، فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه، وكذا نسخ الخاص بالنسبة إليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (**و**) أقول، (**ثانياً: إنما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الأفراد**) لأن المقطوع هو فرد مّا وأما جميع الأفراد، فمظنونة فلا يصح إخراجه من العام الذي ورد بعده، إذ لا أولوية (**وهو خلاف المذهب**) فلم يتم التقريب، إلاّ أن يقال: إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبنا لا لإثبات مذهبهم بأنه يلزم عليكم إبطال المقطوع بالمظنون فتدبر (**و**) أقول (**ثالثاً: القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي، فإن الوضع لكل واحد واحد**) لا لفرد ما، فهو إنما يفهم عقلاً، لا أنه موضوع له، وهو المراد بالعقلية، فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضاً من جهة أنه علم من اللغة عدم جواز إبطال العام بالكلية، وبالجملة إن دلالة العام على فرد ما ليس مقصوداً في الوضع والاستعمال، بل لأنه لازم من اللوازم (**فإذا أبطلنا المحتمل بالمحتمل أي الإفراد**) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة إلى العام المتأخر (**بالإفراد**) الموضوع لها العام الثاني (**لزم عقلاً انتفاء المطلق قطعاً**) إذ كان إنما يفهم الملازمة بينه وبين الأفراد، وإذا ارتفعت الأفراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم (**فبطل القاطع**) وهو فرد ما (**بالقاطع**) هو لزوم بطلانه لبطلان الإفراد، والحاصل أن النسخ بالذات إنما هو لكل واحدٍ واحد من أفراد الأوّل بكل من الثاني، وهما مظنونان مدلولان مطابقة، وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد، فإذا كان مفهوماً بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه، وإن ادّعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالبه بالبرهان (**تأمل**) (**و**) قال المجوّزون (**ثالثاً: التخصيص أولى من النسخ، لأنه أغلب**) وقوعاً من النسخ، والأغلب أولى (**وفيه أعمال الدليلين من وجه**) لأن المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه، وأما في النسخ فليبطل المنسوخ بالكلية (**قلنا: الكلام في**) الكلام (**المستقل**) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (**ولا نسلم أنه فيه أغلب**) بل أقل القليل، وليس في التخصيص إعمال الدليلين في مدلوليهما، بل حمل لأحدهما على الآخر (**وفي النسخ إعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو أولى**) من التخصيص فتدبر قال (**المفصلون أوّلاً أقول: إذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم**) قيل (**في**) شهر (**آخر: أكرم الناس و**) قيل (**في**) شهر (**ثالث: لا تكرم العلماء لا يعد كلام الوسط لغواً، ولو قيل بالتخصيص مطلقاً**) مقدماً كان

العام أو مؤخراً **(لزم ذلك)** اللغو، لأنه إذا خصص من الناس الجهال لم يبق إلاّ العلماء وإذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعاً، ويمكن المناقشة من قبلهم إنهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني، كيف وإذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء، فصار الأمر بالإكرام والنهي عنه، وردا على شيء واحد والتخصيص إنما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر **(و)** قال المفصلون **(ثانياً: إذا قيل: اقتل زيداً المشرك، ثم قال: لا تقتل المشركين، فكأنه قال: لا تقتل زيداً إلى آخر الإفراد)** من المشرك **(لأنه)** أي لفظ المشركين **(إجمال لذلك المفصل)** إذ معناه جميع الأفراد **(والثاني ناسخ)** بالاتفاق **(فكذا الأول، أقول لك أن تمنع أنه إجمال لذلك المفصل إذ عند قرينة التخصيص)** وهي الخاص المتقدم **(إجمال للباقي)** كيف وحينئذٍ استعمل في البعض، فهو إجمال له **(فافهم)** وفيه أن مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع، ومن جملته ذلك الخاص فيعارضه، كما إذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم إذا كان صالحاً للانتساخ، وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتأخر فينسخه كالخاص، وعلى هذا لا وجه للمنع المذكور، ثم إن المنع لا يتوجه من الأصل فيما إذا تقدم العام على الخاص **(قيل)** هذا الدليل **(منقوض بما إذا تأخر الخاص)** عن العام لجريان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لأنه إذا قيل: لا تقتل المشركين، فهو بمنزلة لا تقتل زيداً، إلى آخر الأفراد، ثم إذا قيل: اقتل زيداً المشرك بعد لا تقتل زيداً، نسخه، كذا هذا **(أقول)** هو **(مدفوع بأنه إذا انفصل)** الخاص عن العام وتأخر **(فهو ناسخ)** عندنا أيضاً، فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعي **(وإذا قرن)** ذلك الخاص المتأخر **(فإنما سمي تخصيصاً لشبهه بالاستثناء)** إذ لا إمكان للرفع للمقارنة فصار دافعاً كما في الخاص المتقدم المقارن **(فيصير)** العام مقارناً لهذا الخاص **(تكلماً بالباقي)** بعد التخصيص **(والحاصل أن المقتضى)** للدليل **(التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يختلف)** فيما نحن فيه، فإن المتأخر إن كان خاصاً فيعتبر أيضاً وينسخه، وإن قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة، لأنه بيان للعام أن المراد منه غيره فتدبر **(و)** قال المفصلون **(ثالثاً: قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث)** فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه، فيجب الأخذ بالعام، ويجعل الخاص منسوخاً وكذا في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث **(ويفهم منه)** أي من هذا القول **(الإجماع)** فإن الظاهر منه: كنا جميع الأصحاب نأخذ بالأحدث فالأحدث على ما سيجيء في السنة إن شاء الله تعالى؛ وأيضاً: لو تنزلنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث، وهذا مثل المرفوع، ولو تنزلنا فهذا أمر لغوي فإنه يرجع إلى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من اللغويين مقبولاً فكيف بمن هو أجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف الإلهية، لا سيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه **(وأجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص)** كما إذا لم يكن عاماً أي نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص **(جمعاً بين الأدلة)** بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقاً **(أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالماً)** فلا تعارض حتى يجمع

ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك أن تستدل بالإجمال المتقدم (**المانعون**) للتخصيص مطلقاً، قالوا (**لو كان الكتاب مخصصاً لزم تبيين المبين**) لأن التخصيص تبيين والكتاب مبين (**لقوله**) تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] **فإنه يدل على كونه عليه**) وعلى آله الصلاة و(**السلام مبيناً للجميع**) فهو مبين (**وتبيين المبين تحصيل الحاصل**) فلا يصح (**أقول إنما يتم**) الدليل (**لو لم يكن هذا العام**) هو ما نزل إليهم (**مخصصاً بالتخصيصات الكتابية**) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (**فالدليل موقوف على المدعي**) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية، فإن قلت: التخصيص مجاز، فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالماً، قلت: الباعث وجود التخصيص من غير ريب (**وعورض**) هذا الدليل (**بقوله**) تعالى (**في صفة القرآن**: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[النحل: ٤٤]) ومن جملته الكتاب، فهو تبيان له فيجوز التخصيص، فإنه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضاً، وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن، ولم يلزم إنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص، بل يجوز أن يكون تبياناً له بوجه آخر فتدبر؛ فالأولى أن يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي أن تبيين المبين باطل، فنقول إنه باطل، لأن القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه، وهو مبين للقرآن أيضاً بهذه الآية، والأوجه أن يورد نقصاً بأن دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقاً وهو باطل بهذا النص (**والحل أن الكل**) من الكتاب والسنة (**ورد على لسانه، فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة**) فلا يلزم من تبيين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبيناً بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر.

مسألة

(**يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص**) السنة (**المتواترة بالكتاب، وبالعكس**) أي تخصيص المتواترة بالكتاب (**والخلاف فيهما كما تقدم**) والمختار عندنا أنه إذا كانا مقترنين فيخصص وإلاّ فينسخ المتقدم بالمتأخر، وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة، أو عامه بخاصها أشد، فإنهم لا يجوّزون انتساخ الكتاب بالسنة.

مسألة

(**لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد**) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (**ما لم يخص بقطعي**) دلالة وثبوتاً (**وأجاز الباقون**) من علماء الأصول (**مطلقاً**) سواء خص بقطعي قبله أم لا (**وتوقف القاضي**) أبو بكر من الشافعية (**أي لا أدري أيجوز**) التخصيص (**أم لا، لنا أنه**) أي الكتاب (**قطعي من كل وجه**) لأن المتن متواتر، والعام قطعي الدلالة كما مر بأقوم حجة (**والخبر ظني**) متناً، لأنه خبر الواحد (**فلا يخصه، وبعده**) أي بعد

التخصيص **(يتساويان)** في الظنية، لأن العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه، لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة، بخلاف عام الكتاب فإنه صار ضعيفاً لأجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتذكر، ثم الخبر إن كان مقارناً فالتخصيص ظاهر، وإن كان متأخراً فينبغي أن يكون ناسخاً، لأن المخصص وإن كان ثابتاً يجب مقارنته على ما هو التحقيق، وإن كان غير معلوم التاريخ فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر، ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] **(واستدل أولاً رد)** أمير المؤمنين **(عمر)** رضي الله عنه **(حديث فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة)** في «صحيح مسلم» عن الشعبي قال: دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله ﷺ؟ فقلت: طلقها زوجها البتة، قالت: فخاصمته إلى رسول الله ﷺ في السكنى والنفقة، قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم؛ وفي رواية أخرى فيه عنه قالت: قال: ليس لها نفقة ولا سكنى وإنما ردها أمير المؤمنين **(لما كان مخصصاً لقوله)** تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق: ٦] **(فقال)** أمير المؤمنين **(كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا)** صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه **(بقول امرأة)** وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي، إلاّ أن يثبت الإجماع على الرد بهذا النمط **(وأجيب إنما رده)** أمير المؤمنين **(لتردده في صدقها ولذلك زاد لا ندري أصدقت أم كذبت)** في «صحيح مسلم» عن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدّث بمثل هذا وقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١] وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة، وهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند أمير المؤمنين، والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير حجة فضلاً عن التخصيص به، ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح **(و)** استدل **(ثانياً)** بقوله صلى الله عليه وأصحابه وسلم **(إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه)** قال صاحب سفر السعادة إنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني: قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال، وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة، وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده، فهو ضعيف مردود **(أقول)** الخلاف فيه **(محمول على النسخ، فإنه مخالفة تامة)** حيث يبطل المنسوخ بالكلية **(فلا يصح بالضعيف، وأما التخصيص فله موافقة)** من وجه **(لأنه بيان)** معنى والبيان يوافق المبين، هذا الجواب وإن ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة، كيف المخالفة المعارضة، وأما النسخ ففيه اعتبار

معنى زائد لا دلالة للفظ عليه (و) قال (في «المنهاج») هذا (**منقوض بالمتواتر**) فإنه أيضاً مروي عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**ورد بأن غاية ما لزم منه تخصيص دليله**) هو الحديث المذكور، فإن تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعاً، فالمراد بما روى غيره (**والعام المخصوص حجة في الباقي**) بالاتفاق، فيبقى حجة في أخبار الآحاد، قال «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره: لعل مراده بالنقض إبطال كونه على ظاهره لورود النقض المتواتر فلا بد من تخصيص، وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح، بل هو أولى، لأن المعنى والله أعلم: إذا روي عني حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لأن صيغة المجهول إشارة إليه، وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث، فلا حاجة إلى غيره (**فتدبر**) المجيزون (**قالوا: أولاً: الكتاب العام قطعي المتن**) لتواتره (**ظني الدلالة**) لأن العام ظني (**والخبر الخاص بالعكس**) ظني المتن، لكونه خبر واحد غير معصوم، قطعي الدلالة، لأن الخاص قطعي (**فلكل**) منهما (**قوة من وجه**) وقد تعارضا (**فوجب الجمع**) فيؤوّل العام بالتخصيص، وفيه أن أخبار الآحاد في الأكثر عامة، فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة، فظنه أضعف من ظن الكتاب، ومن الضروريات ترجيح الراجح (**أقول: مع ابتنائه على ظنية العام**): وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (**يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته، لأن الدلالة فرع الثبوت**) وإذ في الثبوت شبهة، ففي الدلالة بالطريق الأولى، ففيه شبهتان: شبهة في نفس ثبوت الخبر، وشبهة في الدلالة (**بخلاف قطعية الكتاب**) إذ فيه شبهة في الدلالة فقط (**فلا مساواة**) فلا تعارض، فلا جمع، بل يقدم الراجح، وفيه أوّلاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه، وثانياً: أن الشبهة في الدلالة لأجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض، وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا، بل الخبر الخاص عندهم أقوى، لأن عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص وإذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص، بخلاف الخبر، فالأولى الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (**ثانياً: الصحابة خصوا**) عام الكتاب وهو: (﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء، فإن عموم هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقاً ومنها: الأخت على الأخت، ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم، فلم تدخل العمة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم، فلا يكون تخصيصاً بل الحديث الشريف لأحكام ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] بالدلالة فافهم (و) خصوا قوله تعالى: (﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[النساء: ١١] **بلا يرث القاتل**) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً ولفظه: «القاتل لا يرث» (**ولا يتوارث أهل ملتين**) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه: أن المخصص حقيقة ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨] لأن الميراث من باب الولاية فالحديث لأحكام الآية (و) خصوا تلك الآية بقوله ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين، وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطباً بها،

وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة، والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم، فإن قلت: سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث، قلت: لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على أولاد الأمة، فرده الخليفة بإبداء معارضة النص، ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فإن تخصيص خليفة رسول الله ﷺ إنما كان لأنه كان قاطعاً عنده مثل قطعية الكتاب فإنه سمع مشافهة، فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات، ومن ههنا ظهر لك أن ما قدح به النصير الخبيث الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه، وأما تخصيص غيرهم فلأنه كان مقطوعاً عندهم، ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم. سأل القوم وقال للقوم: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» قالوا: نعم، ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشدكما بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، أتعلمان أن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» قالا: نعم، وقال أمير المؤمنين عمر: والله إنه أي أبا بكر لصادق وبار راشد، تابع للحق، يعني أنه صادق في رواية الحديث، وبار وراشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه، ثم قال لنفسه: والله يعلم إني لصادق أي في رواية الحديث: بار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه، وقال أيضاً: والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة، هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة، ومثله في «صحيح البخاري» و«سائر السنن»، فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا، فإن كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر، فإن العقل يحيل التواطؤ على الكذب إذا أخبروا، لا سيما بهذه الأيمان الشديدة، وإن لم يكونوا سامعين بأنفسهم فقد سمعوا من رجال أفاد إخبارهم اليقين، فإن عدالة هؤلاء الأجلة قطعية، فلا يحلفون على قطع أمر فيه ريبة، وقد روى مسلم أيضاً عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للأزواج المطهرات حين أردن طلب الميراث: أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «لا نورث ما تركناه صدقة» وروي أيضاً عن أبي هريرة هذا الحديث، وفي رواية له عنه: «لا يقسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فهو صدقة وبالجملة إن قطعيته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه إلاّ من هو شقي، بل أشقى القوم، وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر، قالوا: **(وذلك إجماع على التخصيص)** قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلاً عن الإجماع، فإن قلت: فحينئذٍ صار الإجماع مخصصاً لا خبر الواحد، قال: **(وليس تخصيصاً بالإجماع)** فإن المجمعين خصصوا ولم يكن إجماع سابق على التخصيص **(فتفكر. قيل)** في «حواشي مرزاجان» على «شرح المختصر»: **(إنما يتم)** ما ذكرتم من تخصيص الصحابة **(لو لم يخص من قبل بقاطع)** وهو ممنوع **(أقول لم يخص به)** من

قبل **(وإلاّ كان متواتراً)** إما آية أو خبراً. وكلاهما مفقودان **(فافهم)** فيه أن الملازمة ممنوعة، بل يجوز أن تكون تلك الأخبار متواترة، وبعد الاتفاق والإجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت آحاداً، وقد عرفت كون حديث «لا نورث» قاطعاً، وقد عرفت أيضاً أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع **(قلنا)** لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل **(تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها)** فبلغت قوة **(فيزاد بها على الكتاب)** وهي تقيد المطلق، قال: ولعل المراد ما يعمه ونسخ البعض، فإن ههنا ليس تقييد المطلق **(وهو نسخ عندنا)** وليس تخصيصاً، فيه نوع من الخفاء، فإنه ظاهر إن لم يكن الحكم سابقاً توريث مال النبي ﷺ ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث، وكذا لم يكن توريث القاتل، فإنه قد ورد في بعض الأخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقي إلى الآن فلا نسخ، وهكذا توارث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا، وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم، فالأولى أن يقال: إن الأخبار مشاهير، فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل **(القاضي)** قال **(كلاهما قطعي من وجه)** إذ الكتاب قطعي متناً، والخبر قطعي دلالة **(ظنّي من وجه)** إذ عام الكتاب مظنون دلالة، وخاص الخبر مظنون متناً **(فوقع التعارض)** ولا ترجيح **(فوجب التوقف، أقول: لا يلزم من ذلك التوقف، بمعنى لا أدري بل أدري التوقف)** وهذا إنما يرد لو أراد القاضي بقوله: لا أدري، الجهل الذي يشترك فيه العامة، وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم **(وأجيب بالمنع)** أي بمنع كون عام الكتاب ظنياً من وجه، فإن العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا **(والترجيح)** أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف، لأن الجمع مرجح، وهذا من قبل النافين فافهم.

مسألة

(الإجماع) المشهور أو المتواتر **(يخصص القرآن)** لا الآحادي إلاّ بعد تخصيصه بقاطع، فإنه كخبر الواحد **(و)** يخصص مطلقاً **(السنة)** إن كانت من أخبار الآحاد **(كتنصيف حد القذف على العبد)** فإن الكتاب عام للأحرار والعبيد وكتخصيص الإجماع السكوتي على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي، حديث «إن الماء طهور لا ينجسه شيء» رواه الترمذي بالغدير العظيم، وتفصيله في «فتح القدير» وشرح «سفر السعادة» **(والتحقيق)** أن الإجماع ليس مخصصاً حقيقة و**(أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس)** فإن قلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظني، قلت: القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارع المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه، وإنما لم يكن مخصصاً حقيقة **(لعدم اعتباره زمن الوحي)** في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، لأنه لا يتم من غير دخوله، وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره، وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بآرائهم في الزمان الشريف، فلا وجود للإجماع زمن الوحي، وهو المراد بعدم الاعتبار لا أنه غير

معتبر مع تحققه فإنه فاسد **(ولا تخصيص بعده)** فلا يكون الإجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصاً، فإن قلت: قد جوّز الشافعية ومنهم «شارح المختصر» تأخير المخصص فلا يعد في كونه مخصصاً بعد زمن الوحي عندهم، قلت: مجوز، والتأخير إنما يجوّزون إلى زمان الحاجة لا مطلقاً فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج إلى تكلف الجواب، وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الإجماع الناسخ **(كما لو عملوا بخلاف النص الخاص)** فإنه إجماع رافع لحكم النص **(لتضمنه ناسخاً)** لأن الإجماع لا يكون على خطأ **(فالفرق بين التخصيص والنسخ به)** بأن الأول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الأصول **(لا يعود إلى أمر معنوي)** فإن الإجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة، وباعتبار التضمن مخصص وناسخ، فإطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة **(كذا في «شارح المختصر»)**.

مسألة

(القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقاً ويفهم من إشارات كلام البعض أنه لا يخصص لأن العبارة أقوى إلاّ إذا خص بعبارة قاطعة أولاً والتحقيق أنه تخصيص مطلقاً إن كان جلياً، وإلاّ فكما سبق **(كتخصيص خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)** رواه الترمذي بغير الاستثناء، وقال صحيح، **(بمفهوم «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»)** رواه أبو داود، لكن بتعريف الخبث ومفهومه إذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء، ما كان أقل من قلتين، وإنما خصوا العموم به **(لأنه ظني مثله، فتعارضا، والجمع أولى)** من الإهدار، فيجمع بتخصيص العام **(فإن قيل: لا نسلم المعارضة)** بين المفهوم والمنطوق **(فإن المنطوق أقوى والمفهوم أضعف)** فيهدر المفهوم إن كان في مقابلة المنطوق، فإن اعتبار الرابح أصل متأصل في الباب، وما أجيب به من العام وإن كان أقوى من حيث كونه منطوقاً لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وإن كان أضعف من جهة كونه مفهوماً لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما أورد عليه المصنف في «الحاشية»، أما أوّلاً: فلأنه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص، لأن المفهوم إنما يثبتونه لأنه لولاه لانتفت فائدة التخصيص، وفي هذا العام والخاص سواء انتهى، وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالته على الخصوص، فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص، والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافي هذا، وأما ثانياً: فلأن غاية ما لزم منه وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص، لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق، فلا مساواة في درجة الظنية أصلاً **(قلنا: مساواتهما ظناً)** أي مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في أصل الظن **(ليس شرطاً للتخصيص للإتفاق عليه)** أي على التخصيص **(بخبر الواحد للكتاب كذا في «شرح المختصر»)**. **أقول: لا يخفى أنه)** أي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن **(ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة)** فإن قلت: فما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب؟ قال: **(أما حديث التخصيص بحديث**

الواحد) عام الكتاب **(فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص)** بالقاطع فصيره ظنياً فاعتدلا، وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا، فلا اتفاق، فإن قلت: هب العام يصير ضعيفاً بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقاً أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه، فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد **(و)** قال **(في «التحرير» التحقيق)** في الجواب **(أن مع ظنية الدلالة فيهما)** أي العام والمفهوم **(يقوى ظن الخصوص لغلبته في العام)** ففي العام ضعف من وجهين، وفيه نظر ظاهر، لأن الشبهة في دلالة العام عندهم ليست إلاّ من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة في العام فبهذه الغلبة تصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص، فبأي شيء يقوى ظن الخصوص، وأيضاً يردعليه ما قال المصنف **(أقول: الغلبة لو أفضى)** إلى ظن الخصوص **(فإنما يفضي ظناً ضعيفاً)** أي احتمالاً مرجوحاً **(على خلاف الوضع لا الغلبة)** أي غلبة ظن الخصوص، وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية، فلا يصير مثل المفهوم في الضعف **(ألا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن)** مع الاتفاق في أصل الدلالة على العموم **(و)** الاختلاف **(في المفهوم في الظن وعدمه)** فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة **(فلا يظن)** الخصوص **(إلاّ ظناً ضعيفاً)** والظن لا يغني من الحق شيئاً **(ثم أقول: لا يبعد أن يقال)** في الجواب **(العام عندهم كان مظنوناً لاحتمال المخصص)** المطلق الناشيء عن غلبة وقوع التخصيص **(فلما ظن المخصص)** الخاص وهو المفهوم **(اشتد ضعفه)** لصيرورة الاحتمال مظنوناً **(فحينئذٍ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل)** وهذا أيضاً غير حال عن المناقشة، لأنا لا نسلم وجود ظن المخصص، بل يبطل عموم العام لكونه منطوقاً هذا الظن، وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوي فافهم ولك أن تجيب بأن العام وإن كان منطوقاً لكن قائلو المفهوم يوجبون التوقف إلى البحث عن المخصص، فما لم يغلب على الظن أو لم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئاً، فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه، فإنه إنما يتم إذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه.

مسألة

(فعل الرسول عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام بخلاف العموم، كما لو قال: الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل)** يعني فيما إذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عمومه لغة لا ما لا يدخل، نحو: الوصال حرام على أمتي أو مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب، فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً أما في الأول فظاهر، وأما في الثاني فلأنه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم **(مخصص)** لكن ينبغي على مذهبنا أن يقيد بما إذا كان موصولاً وإلاّ فناسخ نسخ البعض **(فإن ثبت وجوب التأسي)** في ذلك الفعل **(بدليل خاص كان)** هذا الفعل **(نسخاً للعام)** إذ لا تحتمل هذه الصورة المقارنة **(أما دليل التأسي**

عموماً) في نحو ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] ونحو: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] ونحو «لو كان موسى حياً لما وسعه إلاّ اتباعي» **(فقيل: يخصص بالأول)** وهو العام **(فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل، وقيل: لا يصير)** الأول **(مخصصاً، بل يجب الاتباع)** في الفعل، وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات **(وقيل: بالوقف)** فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج **(للمخصص التخصيص أولى للجمع)** وإن لم يخصص بطل العام بالكلية، وعلى تقدير كونه متأخراً ينبغي أن يكون ناسخاً فتأمل **(وللنافي الفعل أولى، فإنه مع دليل الاتباع أخص)** والخاص أقوى من العام فيعمل به **(وفيه ما فيه)** لأنه إذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص، لكن وجوب الضم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع، والحق في هذه المسألة أنه إن كان دليل التأسي مقدماً على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ فيه وإن كان مقارناً فيخص، فلا وجه للقول الثاني في الصورتين، وإن كان دليل التأسي مؤخراً فيحتمل الخلاف، فإن المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله أعلم **(وسيأتي مفصلاً في السنة إن شاء الله تعالى)**.

مسألة

(التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع **(مخصص)** لذلك الفاعل **(عند الشافعية مطلق)** سواء كان مقارناً أو متأخراً **(وعند الحنفية إن كان العلم)** بالفعل **(في مجلس ذكر العام)** فمخصص **(وإلاّ)** يكن في المجلس بل متأخر عنه **(فنسخ لنا أن السكوت)** عند العلم **(دليل الجواز عادة)** لأن عادته الشريفة النهي عن المنكر، فهو كالنص على الجواز، فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً، وعندنا إن تأخر فناسخ وإن قارن فمخصص **(ثم إن ظهر علة مشتركة)** بين الفاعل وغيره **(تعدى)** الحكم **(إلى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة)** وقد تكلم عليه «شراح المنهاج»، وقد بينا سابقاً أن معناه ثابت، ثم إن تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر، فإنه يلزم حينئذٍ تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس إلاّ أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفاً، للشارع قطعاً إن جوز نسخ العبارة بالدلالة **(وإلاّ)** يظهر علة مشتركة **(فالمختار عدم التعدية)** لأن التعدية من غير جامع غير معقول **(قال السبكي)** من الشافعية **(المختار عندنا التعميم)** مطلقاً **(وإن لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص)** بذلك الفاعل **(وذلك لقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(«حكمي على الواحد» الخ... قلنا ذلك)** الحديث **(مخصوص إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق)** لاختلاف المكلفين في بعض الأحكام **(وههنا لم يعلم)** عدم الفارق، لأن الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع **(بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره)** من المكلفين **(وإلاّ)** يكن مخصوصاً بما علم فيه الجماع ويكون التقرير عاماً مطلقاً **(كان التقرير نسخاً مطلقاً)** إذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها، فإن قلت: لعله يكون في بعض

الأفراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير، قلت: الكلام ليس في الأمر الخارج، بل في نفس التقرير والعموم كذا في «الحاشية». لقائل أن يقول: إن تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين، فإنما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق، فهو يلتزم النسخ إلاّ فيما علم فيه فارق، فعند عموم الشريعة قرينة إرادة العموم من الواحد، وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعاً إلاّ لمانع **(فافهم)**.

مسألة

(فعل الصحابي العادل العالم) بخلاف العموم بعد العلم به **(مخصص عند الحنفية والحنابلة)** فإن قلت: المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس حجة، وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع عديدة، قلت: المراد هناك حمل الراوي الحديث أو الآية على أحد المحامل، كما في المشترك أو الخفي، وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة إرادته باتفاق مشايخنا، وسيتضح الفرق في بحث السنة إن شاء الله تعالى فافهم؛ ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة أن يحمل على الأعم من النسخ والتخصيص **(خلافاً للشافعية والمالكية)** فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي، وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص، فإنه إذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص، فإن من القطعيات أن عمله لا يكون إلاّ عن حجة شرعية في زعمه، لأن العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك، فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتأمل **(لنا أنه)** أي عمل الصحابي **(دليل الدليل)** على التخصيص، لأنه بعد علمه لا يترك العمل بالعام إلاّ بدليل يدل على التخصيص، ولما كان عارفاً باللغة لا يخطىء فصار هذا العمل بمنزلة قوله: هذا العموم مخصوص، فيخص به كالإجماع، ثم هذا إنما يدل على أن المعمول الخصوص، وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض، ولهذا زاد في «التحرير» وقال: فيحمل على التخصيص، لأنه أهون من النسخ، فتأمل فيه فإنه موضع تأمل **(قيل)** إنه دليل لكن **(ظناً لا قطعاً)** والظن لا يكفي بخلاف الإجماع، لأنه دليل الدليل قطعاً، وبخلاف عمله خلاف النص المفسر، فإنه لا مساغ للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة، فتعين النسخ **(أقول لا يجب القطع)** في المخصص **(كمفهوم خبر الواحد)** هذا يتم إلزاماً ولا يتم على أصولنا، لأن العام قطعي إلاّ إذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض، فإن قلت: هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصلح، قلت: كلا فإن حجة الصحابي إما قرينة جزئية مخصصة أو كلام مخصص أو ناسخ أو قياس، وهذا العام أضعف من الكل كما مر مراراً، فإن قلت: فحينئذٍ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال: **(ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه)** أي التخصيص **(عن دليل)** مخصص **(مخصوص)** دال عليه عمله **(وإن دل اجمالاً على المخصص حقيقة، قيل)** في رده

(الحق أن الاعتقاد بأن ههنا دليلاً) مخصصاً **(إجمالاً)** حال كون الاعتقاد مجملاً **(لا يكفي)** لعمل المجتهد **(ما لم تحصل معرفته بعينه)** وإذا لم يكف لم يبق إلاّ التقليد **(أقول)** هذا **(منقوض بالإجماع فإنه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه)** وما ذكر القائل من عدم كفاية الاعتقاد الإجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع **(فتأمل)** فيه الشافعية والمالكية **(قالوا: أوّلاً: العموم حجة، وفعله ليس بحجة)** فلا تعارض فلا تخصيص **(قلنا)** عدم حجية فعله **(ممنوع)** كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره **(و)** قالوا **(ثانياً: لو صح)** فعله مخصصاً **(لم يجز مخالفة صحابي آخر له)** لأنها مخالفة حجة واجبة العمل **(وقد جاز)** خلاف الآخر إياه **(اتفاقاً، قلنا:)** لا نسلم الملازمة وفعله إنما كان واجب العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقياً. وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف و**(هو دليل العدم)** أي عدم المخصص لأن الظاهر أنه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه، لأن المخصص يكون ملاصقاً **(والظن)** يدفع **(بالظن)** فتساقطا وبقي العام كما كان **(تأمل)** لعل وجهه أنه إن جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً، فلا يكفي علمه الإجمالي فتأمل فيه.

مسألة

(إفراد فرد من العام بحكمه) أي بحكم العام الموافق له **(لا يخصصه إلاّ إذا كان له مفهوم)** مخالف **(عند قائليه)** كإفراد فرد موصوف بصفة أو معلق بشرط، كما في حديث القلتين **(مثاله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»)** رواه أحمد **(مع قوله)** صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه **(في شاة)** أم المؤمنين **(ميمونة)** رضي الله عنها **(«دباغها طهورها»)** قد أنكر المخرّجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قربة كما رواه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت، فإذا قربة معلقة، فسال الماء فقالوا له: يا رسول الله إنها ميتة، فقال: «دباغها طهورها» والذي في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم» فقالوا: إنها ميتة فقال: «إنما حرم أكلها» **(خلافاً لأبي ثور فيختص)** الإهاب **(عنده بالشاه)** في رواية **(أو بما يؤكل لحمه)** في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه **(لنا)** أنه **(لا تعارض)** وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه **(قالوا له)** أي للفرد المفرد من العام **(مفهوم)** مخالف يعارضه **(والمفهوم يخصص العموم؛ قلنا)** لا نسلم المفهوم المخالف فإنا ننكره رأساً و**(لو سلم)** ثبوت المفهوم **(فهو)** أي اعتبار المفهوم ههنا **(فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو ردّ)** عند القائلين بالمفهوم أيضاً، وما قيل يجوز أن يكون إفراد بعض الأفراد موجباً لمفهوم العدد إذ نزاع أبي ثور يعم الكل فلا يتمشى هذا الجواب هناك، فليس بشيء، لأن تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب، وما قيل إن الكلام أن نفس الإفراد مخصص أم لا، فيرد عليه أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذٍ فتأمل.

مسألة

(رجوع الضمير إلى بعض) أفراد **(العام ليس مخصصاً عند الجمهور)** من الحنفية والشافعية، واختار الآمدي **(مثل)** قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] **(مع)** قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإن الكريمة الأولى تعم الرجعيات والبوائن، والضمير في الثانية للرجعيات فقط **(وقال أبو الحسين)** المعتزلي **(وإمام الحرمين تخصيص، قيل: وعليه أكثر الحنفية، وبعض الشافعية وبعض المعتزلة)** كذا في «التيسير» **(وعزي إلى)** الإمام **(الشافعي)** أيضاً **(و)** قال **(في «التحرير»: وهو الأوجه، وقيل: بالوقف، وهو المختار في المحصول)** واعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً، فإن الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وإن كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة، والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ثم على هذا يكون قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ الخ... منسوخ البعض، فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس إلاّ فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير ماليّ بائناً، وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع، فثبت حينئذٍ قول الشافعي رحمه الله تعالى أن الكنايات غير بائنة إلاّ أن يقال: إن الخلع مشروع بائن، وليس إلاّ البينونة بالعوض المالي فدلّ بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال، فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة، لكن هذا إذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة، هذا والله أعلم بأحكامه **(أقول: وهو)** أي الوقف **(الأشبه)** بالحق **(لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد)** وهو ظاهر، فإن خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته، لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام، وإن كان العام مجازاً وإن لم يخصص ورجع إلى البعض يصير الضمير مجازاً والعام حقيقة **(فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني)** لأنه باقٍ على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد **(كالعكس)** أي: كما أن التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الأوّل فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين **(فلا ترجيح)** لأحدهما فيجب الوقف **(وما قيل الظاهر أقوى دلالة)** من الضمير، فالتجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر **(ففيه أن الضمير أعرف فإنه يفيد أنه هو)** فاستوى الترجيحان فوجب التوقف **(فتدبر)** وهذا غير واف فإن الأعرفية لا توجب قلة التجوز، بل الظاهر أقوى يتجوز فيه قليلاً بالنسبة إلى المضمر، فإنه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً، وقد تقام الشهرة مقام الذكر، وهذه تجوزات، فالضمير أحرى بالتجوز، ويبقى العام على عمومه، الجمهور **(قالوا الثاني)** أي الضمير **(مجاز)** البتة **(لأنه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الأوّل)** فيبقى على عمومه **(وفيه أن مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقاً)** لأنه موضوع بإزاء المرجع، فإذا خالف جاز عنه **(لكن المخالفة تتصور على وجهين: أحدهما: أن**

يراد به غير ما أريد بالمرجع) وإن كان مجازاً فيه **(وثانيهما أن يراد به غير ما وضع له المرجع وإن لم يكن)** الموضوع له **(مراداً وبناء كلامكم)** أيها المستدلون **(على الثاني)** أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية، فإن المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير، لأنه غير راجع إلى العموم الموضوع له المرجع **(والظاهر)** هو **(الأول)** أي كون سبب التجوز مخالفة المراد، وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع، بل إذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه إلى المراد بالمرجع فتدبر، إمام الحرمين ومن تابعه **(قالوا حقيقة الضمير تقتضي الاتحاد)** بينه وبين المرجع **(فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة)** بينهما هذا خلف **(أقول)** في الجواب **(اللازم)** مما ذكروا **(مجازية أحدهما)** من العام أو الضمير لا على التعيين **(لا تخصيص العام على الخصوص)** لأن غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة، ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازاً ولا أولوية فافهم **(وأما الجواب كما في «شرح المختصر» بأنه)** أي الضمير **(كإعادة الظاهر)** ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الأول، ولا يعدّ هذا مخالفة، فكذا الضمير لا يعدّ مخالفاً، إذا رجع إلى البعض **(فلا يخفى ما فيه لا لما في «شرح الشرح» من أنه يمنع ذلك)** أي كونه كإعادة الظاهر لأنه مقابلة المنع بالمنع، كذا في «الحاشية» **(بل لما في «شرح التخصيص» من أن ظاهر الضمير إعادة)** بعينه، فبرجوعه إلى البعض تلزم المخالفة قطعاً **(دون الظاهر)** فإنه ليس بإعادة فلا مخالفة فتدبر، ولك أن تجيب بأنا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عائبة، لأن مجازية أحدهما متعين، والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر فيتحمل، ويبقى الظاهر على الحقيقة، ولك أن تقرر كلام «شارح المختصر» بأن مقصوده أنه كإعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة، ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الأول فكذا الضمير فافهم.

مسألة

(القياس مخصص عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية **(والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين)** المعتزليين **(إلاّ أن عندنا)** يخصص **(بعد التخصيص بغيره)** لأن مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص، فإنه قطعي لا يصلح القياس مغيراً له خلافاً للنافين، فإن قلت: القياس إنما يكون بنظر المجتهد، فلو كان مخصصاً يلزم تراخي المخصص، قال لا نسلم أن القياس مخصص حقيقة **(وإنما هو مظهر)** له، والمخصص حقيقة هو النص **(فلا يلزم التراخي)** قال في «الحاشية»: هذا مسلم إذا كان أصله مخرجاً. وأما إذا لم يكن مخرجاً فلو كان مظهراً لكان ينبغي أن يخصص به العموم ابتداءً، ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فإنه مخصص ابتداء، ولك أن تقول: إن إظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة إياه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في شروط القياس، وههنا العام إذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس، فلا يصلح مظهراً على أن عمل الصحابي دال على أنه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصاً ناسخاً بخلاف

ما نحن فيه، وبهذا يندفع ما قيل أن عمل الصحابي خلاف العام، إنما يكون مخصصاً لكون حجته مخصصة، ويحتمل أن يكون حجته القياس، فثبت تخصيص القياس ابتداء، وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة إلى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع إلاّ بعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقالية لا بقياسه ورأيه فتدبر، ثم ههنا إشكال آخر هو أن هذا إنما يتم إذا كان النص الأصل مقارناً للعام على رأينا وهو غير لازم، بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانياً من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام، والجواب أن هناك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة، فإن القياس أرجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويترك العام بقدره، وهو المعنى من التخصيص لا أن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر **(وقال ابن شريح)** من الشافعية **(إن كان)** القياس **(جلياً)** يخصص، وإلاّ لا **(وقيل: إن كان أصله مخرجاً من ذلك العموم)** جاز تخصيصه وإلاّ لا **(وقيل)** يخصص **(إن كان أصله مخصصاً)** للعام **(أو ثبت العلة بنص)** من الكتاب أو السنة **(أو إجماع أو ظهر قرينة جزئية)** على ترجيح القياس **(وإلاّ)** يكن شيء من هذه الأشياء **(فالعمل بعموم الخبر)** واجب **(واختاره ابن الحاجب)** من المالكية **(والجبائي)** من المعتزلة **(يقدم العام مطلقاً)** سواء كان مخصوصاً من قبل أو لا، ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضاً **(والقاضي والإمام توقفا)** في العمل إلى أن يظهر الترجيح **(و)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** يأخذ **(بأرجح الظنين)** إن كان في القياس يخصص به وإن كان في العام يترك به **(وإن تساويا فالوقف)** لازم **(لنا الاشتراك في الظنية)** ثابت **(والتفاوت)** في الظنية قوة وضعفاً **(غير مانع)** من التخصيص **(لرجحان الجمع)** بين الدليلين، فإنه أولى من الإهدار فالتخصيص وإن كان مرجوحاً لكن يرجح لاستلزامه الجمع **(كما تقدم في التخصيص بالمفهوم)** وفيه إشارة إلى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وإن كان ظنياً لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس، ثم هذا الدفع ليس بشيء، فإن تقديم القوي على الأضعف أصل متأصل وبديهي، ولعله يكون مجمعاً عليه، وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والتعارض فرعه، ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر، والحق أن يقال دلالة القياس راجحة، أما عندنا فلأن الكلام في مخصوص البعض، وقد تقدم أن دلالته أضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلاً، وأما عند غيرنا فلأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فإن العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض، فهو أقوى من العام فافهم، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(فاندفع ما قيل)** في رد تخصيص غير منصوص العلة **(العلة المستنبطة إما راجحة)** على العام **(أو مساوية)** له **(أو مرجوحة)** عنه **(فالتخصيص على احتمال)** هو راجحية العلة **(دون احتمالين)** آخرين **(والواحد نصف الاثنين)** والراجح الأغلب **(فالراجح العدم)** للتخصيص لكونه على احتمالين، وجه الاندفاع أنّا لا نسلم أن التخصيص على احتمال واحد، فإن رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضاً، بل على المرجوحية أيضاً، ويرد عليه ما

مر من أن تجويز تخصيص الأقوى بالأضعف مكابرة، ورجحان الجمع إنما هو عند التعادل، فالحق في الجواب ما قد مر أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا، وعلى العام مطلقاً عند غيرنا فتدبر **(على أنه يوجب بطلان التخصيص مطلقاً)** سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى، لأن التخصيص لكل مخصص، إما راجح أو مساو أم مرجوح الخ. . . ولا يبعد أن يقال المظنة لا تعارض المئنة فإن التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل **(أقول: وأيضاً الاعتبار)** في الأغلبية **(لغلبة الأفراد)** فما يكون أفراده أغلب فهو أرجح **(لا لغلبة الاحتمال، والثاني)** أي غلبة الاحتمال **(لا يستلزم الأول)** أي غلبة الأفراد **(كالإمكان مع الوجوب والامتناع)** فإن أفراد الأول أكثر من الأخيرين مع كونهما احتمالين، فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص **(فافهم، وتمسك ابن الحاجب بأن القياسات إذا كانت كذلك)** أي منصوص العلة أو مجمعاً عليها أو كان أصله مخرجاً **(نزلت منزلة نص خاص)** معارض للعام **(فيخصص بها للجمع)** بينهما، وكذا إذا كانت قرينة مرجحة للقياس، لأن العمل بالراجح واجب، وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا، لأنه وإن كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة، والعام قطعي، فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الأقيسة **(فعلل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص)** بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه **(وهو غير سديد، لأن عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول)** فيه **(أقول: على أن الجمع)** بين الدليلين حين التعارض **(هو الدليل مطلقاً)** سواء كان كذلك أم لم يكن **(فإن القياس دليل مطلقاً)** سواء كان علته مستنبطة أو منصوصة، فيجب الجمع بينه وبين العام، وقد تقدم ما فيه رداً وأحكاماً **(واحتج الجبائي أوّلاً بأن القياس أضعف من الخبر)** لأن القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الأصل، وعلته ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر، فإن الظن فيه في شيئين السند والدلالة **(فلو خص به)** الخبر **(لزم إبطال الأقوى بالأضعف)** وهو خلاف المعقول **(والجواب: أن كلاً من المقدمتين)** من ضعف القياس، ولزوم إبطال الأقوى بالأضعف **(ممنوع)** أما الأول فلما سيجيء في السنة إن شاء الله تعالى، كيف وقد بينا سابقاً أن ضعف العام المخصوص لأجل توقف إفادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة، فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لا شك فيه، ولا يجوز تخصيصه به، وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به إلاّ بعد البحث عن المخصص، بخلاف القياس فتأمل، وأما الثاني: فلأن التخصيص ليس إبطالاً بل جمعاً، وإن أريد بالإبطال ما يعمه فيمنع بطلانه، وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة، لأن تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول، والجمع ليس إلاّ إذا ثبت التعارض، والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر **(و)** الجواب **(ثالثاً)** وإنما قال ثالثاً لأن الأول منحل إلى جوابين **(منقوض بتخصيص خبر الواحد للكتاب)** فإنه أقوى منه **(و)** تخصيص **(المفهوم للمنطوق)** أما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد، لأن الخبر ظني الثبوت، وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا، وإن ادعى القوة

في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان، وأما النقض بالمفهوم فوارد، وقد مر العذر فتذكر **(و)** احتج الجبائي **(ثانياً بحديث معاذ)** وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لما بعثه إلى اليمن قاضياً قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك أمر» فقال أقضي بما في كتاب الله، فقال: «فإن لم يكن في كتاب الله»؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله»؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو قال: فضرب في صدري فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله» **(وهو)** حديث **(صحيح)** وفي «التيسير» قال الترمذي غريب، وإسناده عندي ليس بمتصل، قال البخاري لا يصح، لكن شهرته وتلقي الأمة له بالقبول لا يقعده عن الحجية ووثقه الباقلاني والطبري، وأشار إلى وجه الاستدلال بقوله: **(فإنه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله)** وأصحابه **(وسلم، والجواب أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق)** فالحجة منقوضة به **(وأيضاً: لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض)** فإنه إذا جوز التخصيص به فلم يوجد في الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض **(و)** احتج الجبائي **(ثالثاً: دليل القياس إنما هو الإجماع ولا إجماع عند المخالفة)** أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة **(للمخالفة)** أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم وإذا انتفى الإجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصح معارضاً للعام فلا يخصص **(والجواب)** لا نسلم أن دليل القياس الإجماع فقط، بل **(قد ثبت بغيره)** أي بغير الإجماع كما سيلوح لك في القياس **(وإذا ثبت به)** أي لو سلم ثبوته به **(ثبتت أحكامه ضرورة، ومنها الجمع)** عند التعارض **(فالخلاف)** فيه **(كأنه خلاف الإجماع)** لأن الإجماع على الملزوم إجماع على اللازم، والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم. هذا إنما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه، فالأولى أن يقال: الخلاف حادث والإجماع على الحجة إجماع الصحابة، ولم ينقل عندهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه **(وأجيب في «المختصر» بأن ثابت العلة)** بالنص أو الإجماع **(ومخصص الأصل يرجعان إلى النص، وهو حكمي على الواحد، حكمي على الجماعة، فالتخصيص)** بالقياس **(إنما هو به، وإذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للإجماع على اتباع الراجح)** وصار التخصيص راجحاً **(وفيه أن الرجوع إلى ذلك النص جارٍ في جميع الأقيسة)** فإن العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص، ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس **(وهو خلاف مذهبه)** فإنه لا يجوز بالمستنبط إلاّ إذا أعانته قرينة جزئية إلاّ أن يقال: إن النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جلياً فتدبر **(قيل: وأيضاً)** يرد عليه **(اللازم)** من النص المذكور **(العموم)** للحكم **(بالنسبة إلى المكلفين فقط)** فإنما يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل **(والمسألة أعم)** وجارية في جميع الأقيسة **(إلاّ أن يخصص بذلك وفيه تكلف)** صريح **(أقول: لو قيل دل)** النص المذكور **(بمفهوم الموافقة، على أن حكم النظائر والأشباه واحد)** فإنه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في

الجامع المقتضى للحكم فكذلك في كل مثلين وإن لم يكونا من المكلفين **(لم يبعد)** عن الصواب **(فتأمل)**.

فصل

(المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة مع قيد الوحدة المبهمة، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر **(فالمعهود ذهناً منه)** لأنه دال على الفرد المنتشر أيضاً **(بخلاف نحو أسامة)** من أعلام الأجناس فإنها تدل على الجنس من حيث هو **(وسائر المعارف)** من المضمر مطلقاً والموصولات والمعرّف باللام وبالإضافة إلاّ إذا قصد منها معهوداً ذهنياً واسم الإشارة مطلقاً **(و)** بخلاف **(كل عام ولو)** كان **(نكرة)** نحو كل رجل أو لا رجل. والنكرة المنفية وإن كان عند المصنف للفرد المنتشر، والعموم إنما يفهم عقلاً ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه، لكن دلالته عليه فقط بل عليه مع العموم، والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص **(فبين النكرة والمطلق عموم من وجه)** لتصادقهما في نحو: رقبة، والتفارق من جانب الأول في النكرة العامة، ومن جانب الثاني في المعهود الذهني **(والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما)** ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل **(نحو: رقبة مؤمنة)** فيخرج المعارف، لأنها وإن أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الإخراج بقيد مستقل فتدبر **(وقال جماعة ومنهم الإمام الرازي)** من الشافعية وصدر الشريعة منا **(المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي هي)** فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة **(وهذا مبني على جعل النكرة)** موضوعة **(للمهية، لأن رقبة مطلق اتفاقاً)** بيننا وبينهم، فلو لم تكن للمهية لخرجت، ثم أشار إلى منشأ زعمهم بقوله **(وهم نظروا إلى القضايا الطبيعية)** المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الإطلاق **(ومهملة المتقدمين)** المحكوم فيها عليها من حيث هي **(والمصادر)** الغير المنونة **(نحو: رجعي وذكري، وعلم الجنس)** فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة، فهي الموضوع لها **(ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتأخرين)** المحكوم فيها على الأفراد مع بيان الكمية أولاً **(والمصادر المنونة واسم الجنس)** المقصود فيها الأفراد، دون الطبيعة **(فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف)** للأفراد **(وهو منشأ التبادر)** وهو علامة الحقيقة **(ومناط الغرض أجدر بالاعتبار وألصق بالمقام)** ولا شك أن الغرض إنما يتعلق في المحاورات بالأفراد فهي الموضوع لها **(هذا)** وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الألفاظ موضوعة بإزاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار إنما جاءا من التنوين، فحينئذٍ لقائل أن يقول: إن غاية ما لزم مما ذكرتم أن المتبادر في الإطلاق هو الأفراد، وهو مسلم، لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات، بأن يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر، فلا تقريب، وإن كان المدعي هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس إلاّ في اللفظ وشيد أركانه بأنه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازاً، وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيد،

وكذا النكرات الواقعة أخباراً، لأن المراد منها المهية والتزامه بعيد، ثم إنه لزم عليهم في المفعول المطلق والإخبار خلو لفظ من معنى، فإن التنوين موضوع للوحدة المنتشرة، وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه، وأيضاً يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الإضافة موضوعاً للعموم مع أنه هو المتبادر والمجمع عليه، فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر، والتنوين يدخل لأغراض أخر، واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد، وهو شائع، ومنه المفعول المطلق للتأكيد ولهذا لم يحمل مشايخنا في نحو: أنت طالق طلاقاً عليه، لأن التجريد لا يكون إلاّ مع قرينة صارفة، وأما المعرف باللام إذا أريد به الطبيعة مجاز البتة، لأنه إنما يراد، إذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر.

مسألة

إذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو إما أن يكونا في الحكم أو السبب، والأول لا يخلو إما أن يختلف الحكم أو يتحد، والثاني لا يخلو إما أن يكونا منفيين أو مثبتين، والثاني إما أن يتحد السبب أو يختلف، فهذه خمسة أقسام، والمصنف بين حكم كل قسم، فالقسم الأول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار إليه بقوله (**إذا اختلف حكمهما، كـ**) ما إذا قال: (**أطعم فقيراً واكس فقيراً تميمياً، لم يحمل المطلق على المقيد**) وهو ظاهر (**إلاّ ضرورة مثل أعتق رقبة**) لمن لا يملك رقبة، ولا يكون له مورّث يمكن أخذ الميراث عنه (**ولا تتملك إلاّ رقبة مؤمنة**) فإن التملك من لوازم الإعتاق والنهي عنه نهي عن الإعتاق، ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضاً بأن الثاني إن تراخى نسخ وإلاّ قيد على نحو التخصيص (**ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه**) بين الحنفية والشافعية (**مطلقاً**) سواء كان سبب الحكمين واحد أم لا (**و**) نقل (**الغزالي**) على ما في بعض «شروح المنهاج» (**عن أكثر الشافعية الحمل**) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقاً بل (**عند اتحاد السبب، ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً إلى اليد**) فإن اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ منه﴾ [النساء: ٤٣] (**فقيدت**) في التيمم (**بالمرافق**) أيضاً ثم تخطئته بأن الشافعية لا يرون التيمم إلى المرافق بل إلى الكوع، كما روي عن الإمام أبي حنيفة في رواية الحسن، وهو مذهب أحمد وجمهور المحدثين غير صحيحة، لأن الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم إلى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية، فإن قلت: إذا صح نقل الآمدي لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب إلى المرافق؟ قلت: حجتهم أن الخلف كالأصل، ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق، ويمكن أن يقرر أن اليد حقيقة إلى الإبط وهو ليس بمراد بالإجماع، ولا يصح أيضاً إرادة الإطلاق، بأن يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد، وهو مسح جزء من أجزاء اليد، وإلاّ أجزاء مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والأصابع، وهو خلاف

الإجماع، فلا بد من إرادة بعض معين وهو مجهول، فيكون مجملاً فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بياناً، لأن الخلف كالأصل، فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح إلى الكوع بياناً، ويكون المسح إلى الذراع فضيلة، بل هذا أولى، فإن ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص عن التعارض أيضاً، قلت: ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار، بل روي عنه قال: اتق الله يا عمار، فتأمل فإنه موضع تأمل، والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار إليه بقوله: **(وإن اتحد)** الحكم **(مع اتحاد السبب، فإن كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقاً)** ولا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تعارض لإمكان العمل بهما **(كما تقول في الظهار: لا نعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً)** فإنه يمكن العمل بالكف عنهما **(وفي «شرح المختصر» هذا من العام)** لأن النكرة تحت النفي تعم **(لا من المطلق، فهو من باب آخر)** وهو إفراد فرد من العام **(وقد علم)** فيما سبق أنه لا يخصصه إلاّ من جهة مفهوم الصفة، فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقاً فافهم **(وفي «شرح الشرح»)** هذا **(مناقشة في المثال)** وليس هذا من دأب المحصلين **(و)** المثال **(المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق)** بل معهوداً ذهنياً **(كما في اشتر اللحم، أقول)** في رده **(المقصود)** من الاعتراض **(أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق يعم، كالنكرة)** فكل نكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفياً للحصة المحتملة فيهم **(فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له، وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهناً، كالنكرة حكماً)** يعم تحت النفي، فهو أيضاً من باب العام، وهذا غير وافٍ، فإنك قد عرفت أن حقيقة النكرة المنفية، وإن كان نفي جميع الأفراد، لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضاً نحو: ما جاء رجل بل رجلان، وقد صرح المصنف فيما مر أن النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصاً في العموم، فيمكن أن يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة، فلا ينافي تحققها مع حصة أخرى، فهذا ليس من العام، وهو مراد «شرح الشرح»، ولهذا زاد قوله: من غير استغراق، غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازاً ولا ضير، لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الإتيان بالجميع، بل له الإتيان بالكل إلاّ الواحد، فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفراده، ويتحقق الامتثال بإتيان المقيد، والكف عن واحد مما عداه، والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفراده إن كانت، وأن لا يأتي به إن لم تكن له أفراد كثيرة، ففي الإتيان به أو جميع أفراده مأثم، فحينئذٍ لا يمكن العمل بهما، فلا بد من الحمل أو النسخ كما في المثبتين، فلا بد من إرادة العموم فليس من هذا الباب، فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد، وإن كان عاماً وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاماً والبحث وإن مر لكن كرر لزيادة الفائدة، ثم إنه لم يذكر بحث أفراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الإمام فخر الإسلام ونحوها، فالأحرى الحمل على ما قلنا، ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالإطلاق والتقييد أيضاً كما سيظهر

إن شاء الله تعالى فتدبر، القسم الثالث: وهو ما إذا ورد مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله: **(وإن كان مثبتين فإن وردا معاً)** والسبب واحد **(حمل المطلق عليه)** أي يراد بالمطلق المقيد **(ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافين)** من الإطلاق والتقييد **(في وقت واحد)** ولو لم يحمل يلزم ذلك **(والمعية قرينة البيان)** كما في «التخصيص»، وفيه إشارة إلى أن الحمل إنما هو إذا كان الحكم الإيجاب دون الندب أو الإباحة، إذ لا تمانع في إباحة المطلق والمقيد، بخلاف الإيجاب، فإن إيجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذة بترك القيد، وإيجاب المطلق أجزاءه مطلقاً **(كقوله تعالى:** ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] **مع قراءة ابن مسعود)** فصيام ثلاثة أيام **(متتابعات)** فيحمل المطلق على المقيد **(ومن ثمة أصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين)** لأن قراءة ابن مسعود مشهورة، لتلقي الصدر الأول بالقبول، فيقيد به مطلق الكتاب، وإنما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا، لأن القراءة الغير المتواترة، مشهورة كانت أم لا ليست حجة، فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر، كذا في «التلويح» **(وأن جهل)** التاريخ **(فكذلك)** أي يحمل المطلق على المقيد **(لعدم الترجيح)** لأحدهما الحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً، فيحمل على المقارنة **(فيترجح البيان)** ويقيد المطلق، هذا: والأظهر المطابق لأصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضة وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد، فإنه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئاً، ولو كان المقيد فهو البتة، ويترك العمل بما سواه، وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد، والحمل على المقارنة، لا كما يحمل الشافعية، فإنه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه، وإن المقيد غير معلوم المقارنة، فيحتمل أن يكون ناسخاً له أو منسوخاً عنه، فلا يصلح قرينة التجوز فافهم **(وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ)** للمطلق بالزيادة **(عندنا أي إيجاب للقيد ورفع للإطلاق المراد أولاً)** أي إيجابه فلا يجزىء غير المقيد من أفراد المطلق، وقد كان مجزئاً قبل **(وعند الشافعية)** المقيد المتأخر **(مخصص)** للمطلق **(أي بين أنه المراد بالمطلق أولاً)** أي من الابتداء بطريق إطلاق المطلق على المقيد **(وهو معنى حمل المطلق على المقيد، لنا أولاً كما أقول: المطلق حقيقة في الإطلاق، ولا شيء من الحقيقة يترك إلاّ بدليل)** صارف عنها، فالمطلق لا يترك إطلاقه إلاّ بدليل صارف **(ولا دليل)** صارف عنه، لأنه لو كان فإما المقيد المتأخر أو غيره، والثاني باطل **(إذ غير المقيد مفروض الانتفاء)** فإن الكلام فيما لا صارف عن الإطلاق سوى المقيد والأول أيضاً باطل، لأن الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكلم به **(والمقيد معدوم في زمان الإطلاق فرضاً، وكل ما عدم ذاته عدم صفته)** وهي الدلالة فإذن لا دليل على التقييد أصلاً **(فالعلة التامة للإطلاق من المقتضي)** وهو كونه حقيقة **(وعدم المانع)** وهو الدليل الصارف **(متحققة في زمان الإطلاق)** فالإطلاق ثابت غير متروك، فإذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد، فافهم فإنه الصواب، ولا تلتفت إلى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخراً قرينة، فليس العلة التامة موجودة، فإن هذا مكابرة، وهل هذا إلاّ كما يقال بكفاية وجود قرينة إرادة

المجاز إلى آخر العمر **(فافهم و)** لنا **(ثانياً: الحمل فرع الدلالة)** يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه **(ولا دلالة)** للمطلق **(على الخصوص بإحدى الدلالات)** الثلاث، وهو ظاهر جداً، والدلالة المجازية، وإن كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الإطلاق إلى الخصوص، وإذا لم يصح الحمل فيبقى الإطلاق مراداً فيرفعه المقيد فافهم **(وأجيب في «المختصر» بأنه لازم عليكم إذا تقدم المقيد)** على المطلق، لأنه لا دلالة للمطلق عليه، فلا يحمل، مع أن الحمل هناك بالاتفاق، فما هو جوابكم فهو جوابنا **(و)** بأنه لازم عليكم **(في التقييد)** للرقبة **(بـ)** ـوصف **(السلامة)** مع أنه مقيد، ولا دلالة للمطلق عليه **(قلت)** في الجواب عن الأول **(نلتزم أن المطلق المتأخر ناسخ)** للمقيد المتقدم **(كالعام)** فإنه إذا تأخر عن الخاص نسخه، فالدليل وإن دل عليه لكن المدعي غير متخلف، فإن قلت: هذا منع لما نقل عنكم قال: **(ونقلكم اتفاقنا ليس بمطابق لأصولنا)** فلا يسمع ولم يصرح واحد منّا به، بل قال الإمام فخر الإسلام في أثناء إبانة انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث: فصار الإطلاق نسخاً للقيد، كما يكون القيد نسخاً للإطلاق **(ولو سلم)** اتفاقنا فيه **(فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة)** صارفة فحينئذٍ يدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجري فيه الدليل.

اعلم أن في إقحام كلمة ربما إشارة إلى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كلياً، بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم إرادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة، بل لا بد من انضمام أمر زائد، فقد ظهر أن الجواب هو الأول فقط، وقال في الجواب عن الثاني **(وأما السلامة فليست)** إرادتها **(تجوزاً، فإن الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفاً، كالماء لا يتناول ماء الورد)** عرفاً، وتحقيقه أن الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الإنسان، ثم أطلق على إنسان مجازاً لوجوده بوجودها، وانتفائه بانتفائها، لكن لما كان فائت المنفعة هالكاً معنى لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمملوك، فالرقبة في العرف صار لمملوك غير فائت جنس المنفعة، فلا تقييد، وليس الأمر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقاً فتدبر **(ولو سلم)** أن الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة **(فانتقال الذهن من المطلق إلى)** الفرد **(الكامل ظاهر)** والقرينة هي كماله فيه، فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة، وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم، ولنا أيضاً **ما** تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل، بل اللزوم ههنا أظهر، فإن المطلق خاص، وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع إرادته تجهيل للمراد وإضلال فافهم **(واستدل)** على المختار **(بقوله تعالى:** ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] **)** **(الآية)** فإنه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهراً بل يبقى على الظاهر، فيبقى المطلق في زمانه على إطلاقه **(و)** استدل أيضاً **(بقول ابن عباس رضي الله عنه: أبهموا ما أبهم الله)** والمطلق مبهم فيترك على إبهامه وإطلاقه، فإذا جاء المقيد ينسخه **(و)** استدل **(بأن الإطلاق معلوم كالتقييد)** فلا يترك الإطلاق كما لا يترك التقييد **(فتأمل)** في «الحاشية»، ولا يخفى أن التقييد إذا كان قرينة وبياناً تندفع هذه الوجوه فتدبر، أما اندفاع الأول فلأن المطلق هناك مقيد

بتقييد الشارع، فهو ظاهر فلا ينافيه الآية، فإنه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر، وهذا ليس بشيء فإن المقيد لم يكن في زمان الإطلاق وكان مسكوتاً، فحمل المطلق على المقيد اعتبار للمسكوت الغير الظاهر، وإعراض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر، وأما اندفاع الثاني فلأنه لما كان بياناً لم يبق المطلق مبهماً فلا يدخل تحت قوله: وهذا أيضاً ليس بشيء، فإن البيان لم يكن حين الإطلاق فهو مبهم، فيجب الحمل على إبهامه، ثم من الأعاجيب ما في «التلويح» أن الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في «الأصول»، فلا حجة في قول ابن عباس، ولا أدري ما أراد، فإنه وإن أبى عنه من حيثية الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله، وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة، ولئن تنزلنا فليس أدنى حالاً من سيبويه وأمثاله فافهم، وأما اندفاع الثالث فلأن الإطلاق ليس معلوماً لكون التقييد قرينة صارفة، وهو أيضاً ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الإطلاق، الشافعية **(قالوا أولاً كما في «المنهاج» في الحمل)** أي حمل المطلق على المقيد **(عمل بالدليلين)** وفي النسخ إبطال لأحدهما، والعمل بهما خير من إهدار أحدهما **(قلنا)** قولكم في الحمل عمل بالدليلين **(ممنوع)** بل فيه إهدار للمطلق وعمل بالمقيد **(فإن العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق)** وأجزاء كل فرد منه وقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فإن قلت إنهم أرادوا أن في الحمل عملاً لدليل الإطلاق باعتبار التجوز، ولدليل التقييد في معناه، قلت: هذا النحو من العمل بالدليلين، إنما هو عند الضرورة، وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزلّ **(و)** قالوا **(ثانياً فيه)** أي في الحمل **(الاحتياط، فإن المطلق ساكت)** عن القيد، فيحتمل أن يكون مراداً **(والمقيد ناطق)** به فلا يحتمل عدم الإرادة **(وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين)** فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط **(قلنا: أولاً: لا تقريب، إذ في النسخ كذلك)** لأنه أيضاً موجب للعمل بالمقيد، وفيه الخروج عن العهدة، وأما إن هذا المقيد مراد من بدء الأمر أم ثابت بعد ورود المقيد، فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل **(ولو قيل: البيان أسهل)** من النسخ فيحمل عليه **(قلنا)** لا نسلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين، والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين، بل الأكثر فيهما انتساخ أحدهما من الآخر فافهم و**(لو سلم)** أسهليته **(فـ)** ـهو **(إذا لم يكن مانع)** عن البيانية **(وعدمه ممنوع، بل عدم القرينة مانع)** فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم **(وثانياً أقول)** ما ذكرتم **(منقوض بالاختلاف حكماً كما مر)** فإن الاحتياط يقتضي أن يحمل المطلق هناك أيضاً على المقيد، لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس، مع أنه لا حمل عندكم أيضاً، وفيه شيء: فإن موضع الاحتياط ليس إلاّ في صورة التعارض، ولا تعارض هناك، فلا احتياط، ولك أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الإطلاق تعارض، فليس ما نحن فيه أيضاً موضع الاحتياط بحمله على المقيد **(و)** أقول أيضاً منقوض **(بما إذا كان الاختلاف)** بالإطلاق والتقييد **(في السبب كما سيأتي)** فإن مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل، فإن سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً،

سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره، وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة، والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر، فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر، وقلنا ثالثاً: إن الاحتياط إنما يعتبر إذا كان محل للشبهة، وههنا الإطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعاً، فلا يصح تغييره عما كان عليه، ألا ترى أنه لم يجب صوم الشك، بل كره عندكم مستقلاً أيضاً فافهم (و) قالوا (**ثالثاً كما في «المختصر»: لو لم يكن**) المقيد (**بياناً**) بل ناسخاً (**لكان كل تخصيص نسخاً، لأنه مثله**) فإن التقييد يخرج بعض أفراده البدلي، والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة إجماعاً، فلو لم يكن أحد الإخراجين بياناً بل نسخاً كان الآخر كذلك (**قلنا: الملازمة ممنوعة، بل اللازم كون كل**) كلام (**متراخ**) معارض للعام في بعض الإفراد (**نسخاً**) كما أن المقيد المتراخي نسخ، و(**بطلانه ممنوع**) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعاً للحكم في البعض لا يكون نسخاً، كالمقيد (**أجاب في «شرح المختصر» بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل**) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر، أي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق، وإذ هو متأخر يكون ناسخاً البتة، (**أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط**) من غير إفادة حكم معارض لحكم العام، والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ، فلا يكون نسخاً والحاصل منع المماثلة وإبداء الفرق، وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلاً لا موافقاً ولا مخالفاً وحينئذٍ يتوجه إليه ما في «التحرير» أنه ينبو عنه طريقة الفريقين، أما طريقة الشافعية فلأن المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد، وأما طريقة الحنفية فلأنه لو لم يكن حكم من قبل فأي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر، وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد، وأما المطلق فإنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (**قيل**) في «حواشي مرزاجان» (**في التخصيص أيضاً حكم جديد**) مخالف لحكم العام (**لم يكن**) فيه (**فلا فرق، مثل: أكرم العلماء ولا تكرم زيداً**) وهو عالم (**أقول: محصل الفرق**) بين التقييد والتخصيص (**أن التقييد، من حيث هو هو يقتضي إيجاب شيء زائد**) على المطلق فيصلح ناسخاً (**وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الإيجاب**) أصلاً (**بل إنما يقتضي الدفع**) لبعض الحكم (**فقط، ألا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة**) من الحنفية، وإذا لم يكن التخصيص مقتضياً لحكم (**فهو بحقيقته لا يكون نسخاً: لأنه إثبات حكم لم يكن**) **من قبل**، بل كان مخالفة، وإذا تحقق الفرق (**فلا مماثلة بينهما**) وهذا أيضاً غير وافٍ، فإن التخصيص عندنا ليس إلاّ بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض أفراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض، فهو أيضاً مفيد لحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصاً أصلاً، ولئن تنزلنا قلنا: إنه لا شك أن بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام، فيلزم أن يكون نسخاً وهو كاف للاستحالة، وأما أن التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكماً فلو سلم لا يضرنا وإنما يضر لو ادّعينا كونه بحقيقته ناسخاً، وإنما ندعي كونه ناسخاً في الجملة ولو باعتبار الخصوص، فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ، القسم الرابع هو ما إذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (**أما إذا**

تعدد السبب) مع كون الحكمين واحداً **(كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار)** قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣] **(وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل)** قال الله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] **(فعندنا لا يحمل)** المطلق على المقيد أصلاً، فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالإيمان بل يجزي الكافرة أيضاً **(وعند الشافعي يحمل)** واختلف أصحابه **(فأكثر أصحابه مراده)** بالحمل الحمل **(بجامع وهو الصحيح عندهم والحق أن القياس لو تم لا يدل على الإرادة لغة، وإنما يدل على إثبات الزيادة شرعاً)** لأن القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة **(والثاني: لا يستلزم الأول)** أي الزيادة الشرعية لا تستلزم إرادتها لغة، فإن قلت: القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلاً شرعياً يصلح مخصصاً لغة، فكذا ههنا، ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي إرادة المعنى المجازي لغة، قلت: مسألة تخصيص القياس العام أيضاً شرعية، صرح به الشيخ ابن الهمام، وتخصيص القياس العام ليس لأنه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن، بل لأنه دليل شرعي عارض دليلاً شرعياً غير صالح للناسخية والمنسوخية، ولا تعارض في الشرعيات، فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا، فالتخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية، وهي دفع التعارض، فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه، وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا، فإنه شرعي قطعاً إذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناول بمعارضة دليل أقوى هو القياس، ثم بعد لا يخلو عن كدر فإن هذا إنما يصح إذا تعارضا ولم يعلم التاريخ عندنا، وأما إذا لاصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن، وكذا على رأي الشافعية مطلقاً، فإن المراد حينئذٍ من العام البعض ومن المطلق المقيد، وجعل المريد القياس قرينة، فالتخصيص والتقييد إذا لغوي فتدبر **(وقيل)** يحمل **(مطلقاً إلا لمعارض كقيدين متضادين)** نحو: أعتق رقبة عند حلول حادثة، وأعتق رقبة كافرة عند أخرى، وأعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة، فحينئذٍ لا حمل وإلاّ لزم إيجاب متضادين **(لنا)** أولاً **(شرط القياس عدم معارضة نص له)** لما يفيده القياس **(وههنا المطلق دل على الإجزاء مطلقاً)** في هذا المقيد كان أو غيره **(لأنه عام بدلاً فيتساوى دلالته)** على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره، والقياس يقتضي عدم الإجزاء إلاّ بهذا المقيد، فعارض المطلق القياس ففات شرطه فبطل نفسه **(فما في التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد)** فما يفيده القياس هو هذا، فلا ينافي وجوب المطلق، بل يؤكده فلم يفت شرطه **(ساقط فتدبر)** وجهه ظاهر فإن وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره، ويجزي لو أتى به في أي واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره، لا وجوب شيء من خصوصياته، والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد، بحيث لا يجزي غيره من أفراد المطلق، ولا شك في المنافاة فتثبت ولا تخبط، ولنا ثانياً أن الحكم في الأصل هو عدم إجزاء غير المقيد، وهو ليس حكماً شرعياً عندنا، فلا يصلح لكونه أصلاً للقياس، مثلاً: نص كفارة القتل إنما يوجب إيجاب المؤمنة، وأما عدم إجزاء الكافرة فبالأصل

فلا يصلح هذا أصلاً للقياس، ويرد عليه أنّا نعدي إيجاب القيد، وهو حكم شرعي فيلزم إيجابها في أمثالها فوجب الحمل، وما قال صدر الشريعة أن إيجاب القيد يشمل على شيئين: أحدهما: إجزاؤه، ولا فائدة في تعديته، لأن إجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق، والآخر عدم إجزاء غيره وهو الكافرة مثلاً، فليس في الأصل حكماً شرعياً، فإنه إنما يدل على إجزاء المؤمنة، وأما عدم إجزاء الكافرة فبالأصل فغير وافٍ، فإنا نعدي وجوب القيد، وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب، وهذا حكم شرعي، فيجب أن يجب في كفارة الظهار أيضاً، فلا يجزي غيره البتة فافهم وتأمل، فإنه إنما يرد فيما إذا كان الحكم الإيجاب، وأما إذا كان إباحة فلا كما لا يخفى، ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو: أن القتل من أعظم الذنوب، فيكون ساتره ومكفره أقوى، ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة، واعترض عليه بأن القتل وإن كان من أعظم الذنوب لكن القتل الخطأ ليس من الكبائر، إذ لا صنع فيه ولا إثم للحديث المشهور، وإنما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم، بل الظاهر أن الإفطار في نهار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فحينئذٍ انقلب ما قلتم عليكم من أن ساتر القتل ساتر صغيرة، فيجب أن يكون ساتر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة، والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني الخطأ بوجوب الدية غير صحيح، فإنه لجبر المقتول، كما إذا أكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه، لأنه لجبر حق المالك، وهذا كلام متين إن حرر على طريقة منع الأعظمية، إلاّ أن يقال: إن القتل لما كان قبيحاً في نفسه أعظم القبح فترك التثبت فيه أيضاً من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه، الحاملون مطلقاً **(قالوا: كلام الله تعالى واحد، فلا يختلف)** إطلاقاً وتقييداً **(بل يفسر بعضه بعضاً)** فيجب الحمل **(وهو ليس بشيء)** فإن وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالإطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع أنه ينفي النسخ مطلقاً مع أن الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف، القسم الخامس هو ما إذا وردا في السبب، فنبه عليه بقوله **(ولو كان الاختلاف)** تقييداً وإطلاقاً **(في سبب الحكم الواحد، كأدوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة)** روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله ﷺ قبل الفطر بيوم أو بيومين فقال: «أدوا صاعاً من برّ أو قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير» كذا في «الحاشية» **(مع رواية من المسلمين على ما في «الصحيحين» عن ابن عمر)** أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في «الحاشية» **(فلا حمل)** للمطلق على المقيد **(عندنا خلافاً للشافعي)** رحمه الله، واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب إفراد فرد من أفراد العام، وقد مر أنه ليس مخصصاً، فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد إلاّ أن يقال من المسلمين صفة، فيحصل له مفهوم مخصص، فإن قلت: يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد، سواء كان عاماً أو مطلقاً، وبالمقيد ما اشتمل على التقييد، قلت: لا تصح هذه الإرادة، وإلاّ يلزم منه كون إفراد

فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك، نعم: يصح هذا التأويل في المنفيين فإن الحكم هناك عدم الحمل اتفاقاً، فلا يلزم منه إلاّ عدم تخصيص إفراد فرد من إفراد العام، وهو مؤكد لما سبق فتأمل، فقد ظهر أنه لا ملجأ في هذا للشافعية إلاّ إلى المفهوم، مع أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو أنه أخرج مخرج العادة، فإن العادة أن عبد المسلم يكون مسلماً، فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر **(لنا الاحتياط)** فإنه في إبقاء المطلق على إطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد **(و)** لنا **(عدم المنافاة)** بين سببية المطلق والمقيد **(فقد يكون لشيء أسباب شتى)** والمقتضى للحمل إنما هو تخيل المنافاة بين الكلامين، وإذا انتفى يبقى الكلامان على الحقيقة **(أقول: تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج إلى القيد)** في السببية **(وإلاّ)** يمنع الاحتياج إلى القيد **(كان)** المطلق **(غير تام)** في السببية، فلا يفضي إلى الوجوب، هذا خلف فتمامية المطلق مناف لسببية المقيد، فإن قلت: عدم الجزء سبب تام لعدم المركب، وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الأول سببية الثاني، قال: **(ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين، لأن العلة)** للعدم **(حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان)** له فليسا علتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما للآخر، ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب، فإن أرادوا عن كل حر وعبد إنما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد، وكل حرّ وعبد من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم، فإن الحكم في العام على الإفراد ولا تزاحم في الأسباب، وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر، نعم: هذا الإيراد متوجه على المسألة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر **(فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق، لا بمعنى أن المراد منه ذلك)** فإنه ممتنع، لأنه يلغو القيد حينئذٍ **(بل بمعنى أن المقيد سبب لأن المطلق سبب)** والمقيد مشتمل عليه، فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة **(وبينهما بون)** بعيد، فإن الأول من قبيل المجاز، وهذا حقيقة، إلاّ أن الحكم على المقيد لأجل اشتماله على المطلق فتدبر، فإنه كلام جيد، ويمكن حمل كلام القوم على هذا، فإن إطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع، كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم.

فصل

(في الأمر) * **(وهذا اللفظ)** أي لفظ الأمر المؤلف من، أ، م، ر **(حقيقة في القول المخصوص)** وهو قول الطالب للفعل حتماً **(مجاز في الفعل)** بكسر الفاء **(وقيل)** هذا اللفظ **(مشترك)** بينهما لفظاً **(وقيل)** هذا اللفظ موضوع **(للمشترك)** بينهما فهو متواطىء **(وهو أحدهما)** الدائر بين الفعل والقول المخصوص **(لا الفعل الأعم من اللساني)** وغيره **(كما قيل لدخول النهي)** في الأمر والأخبار وسائر الألفاظ، ولم يقل به أحد، قيل: إنه يلزم على هذا القول كون لفظ الأمر في القول المخصوص مجازاً، ورد بأن استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء، ولك أن تقول: إن إطلاق الأعم على الأخص بوجهين:

أحدهما: أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الأخص لتحققه فيه، ولا شك في كونه حقيقة.

وثانيهما: إرادة الأخص بخصوصه، بأن يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الإطلاق مجازاً، وإذا تمهد هذا فنقول: يلزم حينئذٍ تجوز لفظ الأمر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة، لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه، لكنه بعيد عن الإنصاف فتأمل **(لنا تبادر خصوص القول)** المخصوص من لفظ الأمر **(عند إطلاقه)** من دون قرينة **(فليس لمشترك)** وإلاّ لتبادر المطلق لا الخصوص **(ولا بمشترك)** موضوع لهما **(وما في «شرح المختصر» لو كان مشتركاً)** لفظياً **(لتبادر الآخر أو لم يتبادر شيء فمبني على اختلاف الرأيين)** في علامة الحقيقة، فمن قائل قال: علامتها تبادر المعنى نفسه، ومن آخر قال: عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا، والحاصل لو كان مشتركاً لكان حقيقة فيهما، فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الأول أو لم يتبادر شيء على الرأي الثاني، لكن يبقى المناقشة بأن الرأي الثاني لم يعتبر تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير، بل ساكت عنه، فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه، فالأولى ما في «الحاشية» أن المعنى لو كان مشتركاً بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما إلى اللفظ **(وقيل)** في «شرح الشرح» **(معناه)** لو كان مشتركاً بينهما **(لتبادر كل)** من معنييه **(خطوراً)** عند عدم القرينة **(أو لم يتبادر شيء إرادة)** بناء على عدم عموم المشترك **(وردّ)** في «حواشي مرزاجان» **(بأن التبادر خطوراً ليس من علامة الحقيقة، لتصريحهم بسبق فهم الجزء)** على فهم الكل **(وفهم الملكة)** على فهم العدم، مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما، وأنهما خطوران **(أقول: الخطور من اللفظ أولاً)** وبالذات **(للمفهوم مطابقة، لأن الوضع للكل بالذات)** فهو المدلول **(و)** الخطور **(للجزء واللازم)** كالملكة **(بالواسطة، وإن كان التحصيل)** في الخارج أو مطلق التصور **(بالعكس)** والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات، وهذا **(كما قالوا: إن ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الإنسان)** وتحصيله مقدم على تحصيل الإنسان وعلة له **(وقد حقق في محله فالرد ردّ)** ويمكن أن يكون معناه: لو كان مشتركاً لتبادر الكل إرادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك، أو لم يتبادر شيء إرادة عند من لا يعمم. فتدبر، ثم إن القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات، بل يدعي تبادر الكل معاً خطوراً وبدلاً إرادة، ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا لكلا معنييه، وهم لا يدونون المجازات فتدبر **(واستدل)** على المختار **(أولاً بلزوم الاشتراك)** على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في القول قطعاً، وإذا كان مشتركاً **(فيخل بالفهم وعورض بالمجاز، فإنه مخل لفهم المراد)** أيضاً، فيلزم أن لا يكون مجازاً فيه **(وقد تقدم الترجيح)** ثم إن هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي، كذا في «التحرير»، ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضرورياً، فانتهض لإبطال الاشتراك اللفظي **(فافهم و)** استدل **(ثانياً بعدم الاشتقاق)** منه باعتبار المعنى الثاني **(فلا يقال: أمر، وأمر كأكل وأكل)** ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق **(أقول: إنما يتم لو كان)** الأمر بمعنى الفعل **(مصدراً وهو ممنوع، لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على**

أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق **(تفكر ففيه دقة)** ظاهر هذا الكلام يقتضي أن الأمر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري، لكن لا من حيث إنه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار أنه شيء من الأشياء، وكتب اللغة حاكمة بأنه موضوع للشيء المطلق الشامل للفعل، ويشهد بذلك الاستعمال الفصيح، وعلى هذا فالجواب أظهر **(و)** قال **(في «التحرير»: إن اشتق)** منه **(فلا إشكال وإلاّ فكالقارورة)** أي لا يجري فيه الاشتقاق، كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وإن وجد فيه القرار **(وفيه ما فيه)** أما أولاً، فلأنه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن العدم مقطوع، وأما ثانياً: فلأن جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الأصل والمانع طار وليس كذلك، كذا في «الحاشية»، وأما ثالثاً: فلأن عدم إطلاق القارورة على غير الزجاج، لأن الزجاج داخل في مفهومه، وما المانع في أمر وأمر، فإنه كأكل وأكل، كذا قيل، والجواب عن الأول فلأنه تنزل لا أنه شك، وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه، بل المقصود أنه جامد كالقارورة، فإن الزجاج مأخوذ فيها، فلا إشكال في عدم الاشتقاق، وطريان المانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الأصل في الجامدية المطلقة، وبه اندفع الثالث أيضاً مع أنه كلام على السند فليتدبر **(و)** استدل **(ثالثاً بلزوم اتحاد الجمع)** على تقدير الاشتراك اللفظي **(مع أنه في الفعل أمور، وفي القول أوامر)** أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل، ولذا قيل: إنه جمع آمرة، وقيل: إنه أفاعل جمع آمر جمع أمر كأكالب وأكلب، وكيفما كان إن حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل أمور دون القول، فهو فيه مجاز، لأن الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز، لأنه دل على أنه غير متواطئ، فلو لم يكن مجازاً لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، كذا قالوا، وعلى هذا سقط قوله: **(ويجاب بأن الجمع سماعي، فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)** وأجاب عنه أيضاً **(مطلع الأسرار الإلهية)**، بأن اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر ندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الأصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين، والظن تابع للأغلب، فيكون حقيقة في الفعل، ويكون الجمع بحسبه أمور، وقد بلغ في بيانه مبلغاً وحقق أن التبادر سواء، وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء **(أقول: ولك أن تعارض بأنه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف، وأما الملازمة فللزوم خلو لفظ)** على ذلك التقدير **(عن معنى وضعي)** لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا **(فإن الأمور بزعمكم كذلك)** أي ليس له معنى وضعي **(وإلاّ صح استعماله في القول حقيقة)** لأنه فقط موضوع له بزعمكم والاستعمال فيه حقيقة، ثم أكد وقال: **(وكيف وهذا الجمع ليس من اللغة)** حينئذٍ **(بل من المتجوز ولا قياس)** في اللغة **(فهو اختراع)** البتة، وإذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعي وهو ممتنع، وإن جاز كون لفظ مجازاً من غير حقيقة، لأنه من أي شيء ينتقل إلى غير الموضوع له لزم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضاً **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ فإن التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع، كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول المخصوص، وأوامر للجماعة وأمور لجماعة من ملابساته، وقد صرح المصنف أن التجوز في

المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فإذن لا نسلم لزوم الاختراع، وبهذا يندفع الإيراد الأول أيضاً، لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي المغاير له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف وقاعدة التغليب في التثنية، والجمع مشهورة، كيف وقد ذهب إليه الحنابلة والحنفية مع أنهم من العرفاء بلسان العرب العرباء، وقد حكموا على جموع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازي، وبان لك أيضاً أن ما ذكره لا يصلح للمعارضة، نعم: لو قرر المنع بأن عدم أصالة الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه إذا دل القرينة وثبت من أهل اللغة أنه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر، قائلو الاشتراك **(قالوا أطلق)** لفظ الأمر **(لهما)** أي القول والفعل **(والأصل الحقيقة)** فيحمل عليها، وهو الاشتراك **(وقد تقدم جوابه)** وهو أن الأصل عدم الاشتراك، ولك أن تقرر بأنه أطلق لهما على السواء، وإلاّ لما تعرضت له كتب اللغة، والأصل الحقيقة دفعاً للترجيح من غير مرجح، وحينئذٍ لا يتوجه الجواب، قائلو التواطؤ **(قالوا)** كل من القول والفعل **(أمران اشتركا في عام فيجعل)** اللفظ المستعمل فيهما **(له دفعاً للاشتراك والمجاز)** لأنهما خلاف الأصل **(قلنا)** القول بالتواطؤ **(قول حادث، فإن كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه)** قبل ظهور هذا القول **(فلا تردد)** حينئذٍ في كونه للقول **(حتى يترجح)** الاشتراك **(المعنوي)** فإن العمل بالأصالة عند التردد لا غير فافهم **(ثم الأمر اقتضاء فعل حتماً)** خرج به الندب **(استعلاء وأورد)** عليه **(لا تترك نوعاً)** فإن نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتماً استعلاء لما مر أن لا تكليف إلاّ بالفعل وهو الكف في باب النهي **(وشخصاً)** فإن شخصه مقتض للفعل المنهي تركه **(وأجيب بأن المحدود)** الأمر **(النفسي فيلتزم)** كونه أمراً، فإن طلب الكف القائم بالطالب أمر بالنسبة إليه ونهي بالنسبة إلى المكفوف عنه **(وفيه ما فيه)** فإن غرض الأصولي لم يتعلق بالنفسي، بل بالألفاظ، فالمناسب أن يحد الأمر اللفظي **(و)** أجيب **(بأن المراد)** بالفعل **(فعل هو مبدأ الاشتقاق)** فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدأ بل لفعل آخر هو الكف، وكذا لا تترك بخصوصه، فإنه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق **(والأوجه)** في الجواب **(أن المتبادر الاقتضاء الأولي، وذلك ليس في النهي)** بالذات، لأن المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي، لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصوداً أولياً، وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه أولاً وبالذات أظهر، لكن بقي ههنا أنه حينئذٍ لا يصدق على أكفف، كيف ولا فرق بين: كفوا عن الزنا وبين: لا تقربوا الزنا، في أن المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به، وإنما أمر بالكف لكونه وسيلة إليه، ودعوى كون الكف في الأول مقصوداً بالذات دون الثاني تحكم فتدبر وأنصف، ثم إن البعض زادوا وقالوا: اقتضاء فعل غير كف حتماً إلى آخره، فحينئذٍ لا يتوجه إليه السؤال من الأصل، لكن يتوجه إليه النقض وبنحو: أكفف، وأجيب بأن المراد اقتضاء الفعل بالنظر إلى الهيئة والصيغة، ونحو: اكفف إنما يدل على اقتضاء الكف بالمادة، والهيئة إنما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم **(وأما الاستعلاء احترازاً عن الدعاء والالتماس فهو شرط)** في الأمر **(عند أكثر أصحابنا)** من المشايخ الماتريدية **(والآمدي)** من الأشعري **(وصححه**

في المحصول) للإمام فخر الدين الرازي من الأشعرية أيضاً **(وهو رأي أبي الحسين)** من المعتزلة **(لذم العقلاء الأدنى بأمر الأعلى)** يعني: لو قال الأدنى للأعلى: أمرتك بكذا يذمونه، فلو كان العلو معتبراً لما صح هذا القول فضلاً عن الذم، ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الذم، كما إذا قال: دعوت منك كذا فافهم، ولا تلتفت إلى قول من قال: إن هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب **(وعند المعتزلة يجب العلو)** في الأمر **(وإلاّ كان دعاء أو التماساً)** وليس لهم دليل عليه **(وعند)** الشيخ أبي الحسن **(الأشعري لا)** يشترط **(هذا)** أي العلو **(ولا ذاك)** أي الاستعلاء **(وبه قال أكثر الشافعية، وفي «شرح المختصر» وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون)** ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأعراف: ١٠٩ ـ ١١٠] ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فإنهم كانوا في حماقتهم من ظنهم إياه رباً **(وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة)** لما رأى من الآية البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم أنه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه **(اضطر إلى إعانة العلماء)** بالتدبيرات التي لا تغني من الحق شيئاً **(فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو)** حقيقة **(لأن للعلم درجة)** في نفس الأمر، وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو، ولك أن تقول: إن فرعون إنما سألهم عن أمر يوجب إفحام موسى عليه السلام، ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب إفحامه ويرد الآية العظيمة، بل جل ما كان عندهم من هوساتهم، وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحماً مسكتاً، وللجاهل، المكابر دنو في نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلاً، وقصارى الأمر استعلاؤهم لظن فرعون إياهم علماء، وظنهم أنفسهم كذلك فافهم **(وقيل)** مجاز **(من المؤامرة أي المشاورة)** يعني أن المجرد استعمل في معنى المفاعلة **(أو مجاز عن الإشارة)** ابتداء **(ورد بأنه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل)** وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل، لأن الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم **(ونظيره قوله)** أي قول عمرو بن العاص لمعاوية، أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية»:

أمـرتـك أمـراً جـازمـاً فـعـصـيـتـنـي فـأصـبـحـت مـسـلـوب الإمـارة نـادمـا

فإنه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لأنه من متبعيه، ولا لحصين على يزيد بن المهلب، مع أنهما استعملا لفظ الأمر، والقصة على التقدير الأول أن ابن هاشم خرج مراراً على معاوية فأسر، فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله، فلم يقتله معاوية فأطلقه، ثم أفسد وأراد الخروج، فقال عمرو بن العاص ما قال **(وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، وارتضاه جمهور الشافعية، وفيه دور)** من وجهين: أحدهما: من أخذ مشتق المحدود من المأمور والمأمور به في الحد، والآخر من أخذ الطاعة **(لأن الطاعة موافقة الأمر، وأجيب أولاً بأن علمنا الأمر من حيث هو كلام كافٍ في علمنا المخاطب به، وهو المأمور و)** علمنا **(ما يتضمنه)** الكلام **(هو المأمور به، وفعل مضمونه وهو طاعته)** فحينئذٍ توقف الأمر على هذه الأشياء بوجه، وتوقف هذه الأشياء على معرفته بوجه فلا دور **(ولا يخفى ما فيه)** إن أراد

مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المأمور به، وفهم الطاعة أبعد، وإن أريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعاً، كذا في «التحرير»، وهذا غير وافٍ فإن مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام، والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع، ومعرفته بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام، وكذا الطاعة بوجه كونه إتياناً لمضمونه، فأخذت هذه الأشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد أو الرسم، وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضي إتيان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا إيراد أصلاً لكن ينبغي أن يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي إلاّ أن يبنى على ما اشتهر عن الشافعية أن المندوب مأمور به، فلا إشكال بوجه فتدبر فيه (و) أجيب (**ثانياً بأن معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد**) والمقصود معرفة حده، فحينئذٍ يحصل معرفة هذه الأشياء الموقوفة على الأمر، فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر، فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه، والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في إحداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هناك الأمر المعلوم بالوجه العام، وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (**أقول: إن قلت: أخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية، لأن المجموع**) من الداخل والخارج (**خارج**) ولا يصح الحدية، وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به، وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر، (**قلت: قد تكون الحقيقة**) المحدودة (**ذات تعلق**) وإضافة لا يمكن ملاحظتها إلاّ بلحاظ المتعلقات (**فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية**) كما في حد أحد المتضايفين، فإنه لا بد فيه من أخذ المضايف الآخر (**فإنه لا يلزم أن يعتبر**) الخارج (**محمولاً**) بل إنما يعتبره متعلقاً من المتعلقات فافهم (و) أجيب (**ثالثاً بأن حصول الشيء بنفسه**) في العلم الحضوري (**غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب**) في العلم الحصولي، فالمطلوب العلم بالمحدود الحصولي، والموقوف عليه بهذه الأشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الإدراك (**ورد**) هذا الجواب (**بأن ما أخذ في التعريف لا بد من تصوره**) ولا يكفي حضوره (**لأنه**) أي التعريف (**تحصيل صورة من صور متعددة**) فلم يختلف جهة الإدراك أصلاً (**ولهذا لم يكن الحضوري كاسباً**) إذ لا حصول فيه أصلاً (**فتفكر، ثم هو منقوض بأمرتك بفعل كذا**) لأنه قول يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به (**إلاّ أن يخص**) الأمر (**النفسي بالتعريف، ويلتزم كونه أمراً**) واعلم أن هذا الإيراد غير مختص بتعريف القاضي، بل وارد على المختار أيضاً، فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل إخبار عنه، وكذا ليس قولاً مقتضياً لطاعة المأمور بالذات بل إخبار عن قول كذلك، ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمراً باعتبار النفسي فإنه إخبار عن أمر، فإن أريد به إنشاء الأمر مجازاً فهو أمر لفظياً كان أو نفسياً، فإنه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر. (و) قال (**جمهور المعتزلة**) الأمر (**قول القائل لمن دونه افعل وأورد**) عليه (**التهديد ونحوه**) فإنه قوله لمن دونه افعل مع أنه ليس أمراً (و) أورد (**قول الحاكي والمبلغ، وأمر الأدنى**) للأعلى (**استعلاء**) فإنها أوامر مع عدم صدق الحد عليها، لأن ما عدا الأخير ليس

قول القائل، والأخير ليس قول الأعلى **(وأجيب بأن المراد فعل حقيقة)** وفي «التهديد» ليس افعل حقيقة **(وفي الحكاية)** والتبليغ **(ليس قوله)** ولا أمراً منه **(فإن القرآن ليس قول النبي)** ولا أمره **(صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم بل قوله تعالى)** وأمره تعالى وهو القائل حقيقة **(وأمر الأدنى)** للأعلى استعلاء **(ليس عندهم أمراً لغة بل عرفاً)** فلا بأس بخروجه **(أقول)** أو يقال **(الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء)** وفي أمر الأدنى للأعلى علو الأدنى ادعاء، وهذا إحسان إلى من لا يقبله، فهو ضائع **(وقال قوم منهم)** الأمر **(إرادة الفعل وأورد بأن الممهد لعذره في ضرب عبده)** وفي بعض النسخ المهدد أي من هدده غيره، وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله **(يأمر عبده)** بفعل **(ولا يريد)** إتيانه به ليتم العذر، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه، فالأمر قد تخلف عن الإرادة فلا يكون عينه **(ولا يخفى أنه يجيء مثله في الطلب)** فإنه يأمر ولا يطلب منه الفعل فإن العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمراً حقيقة، بل صورة فقط فإنه طلب صورة، فلهم أن يقولوا إرادة صورة فتدبر **(والتفرقة)** بين الإرادة والطلب **(بامتناع التخلف في الإرادة دون الطلب غير مسلم)** عند الخصم **(فإنه فسر)** الإرادة **(بما لا يستلزم الوقوع)** فإن الإرادة عندنا صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه، ولذا قال الإمام الهمام فيما روي عنه في الفقه الأكبر: المعاصي بإرادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعي إلى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة، وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الإرادة القديمة لا يوجب وقوع المراد، كذا قالوا، وفيه ما فيه، ولك أن تقول: الإرادة تكوينية، وهي ما ذكر، ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها، وتشريعية وهي تبيين المشروعات، واقتضاؤها مع الرضا أو إعطاء المثوبة، وهي لا تستلزم المراد قطعاً، ولعلهم أرادوا هذا النحو من الإرادة، وبهذا فسر بعض ثقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] **(فاندفع)** بما قرروا أو قررنا **(ما في «المختصر» لو كان)** الأمر **(إرادة لوقعت المأمورات كلها لأنها لا تتخلف عن اقتضاء الإرادة، واستدل أبو إسحق)** على إبطال كون الأمر إرادة **(بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف)** المديون **(ليقضينه غداً إن شاء الله تعالى، فإنه لا يحنث)** لعدم قضائه في الغد **(فدل على)** أن الشرط لم يوجد و**(أنه تعالى ما شاء)** وإلاّ حنث **(فثبت الأمر بدون المشيئة)** وهي الإرادة، فالأمر غيرها **(وفيه ما فيه)** أما أولاً: فلأن الاستثناء بالمشيئة إبطال لليمين فلا حلف، فلا حنث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه، وأما ثانياً فلأن الإرادة القولية غير التكوينية، كذا في «الحاشية»، وإن حققته رجع إلى ما قررنا.

مسألة

(صيغة افعل ترد لعشرين معنى الإيجاب) نحو **(أقيموا الصلاة)** وهو الأمر حقيقة **(الندب)** نحو: (﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]) ليس أمر إيجاب بإجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافاً لداود الظاهري وأتباعه، وليس أمر إباحة كما زعم بعض مشايخنا وإلاّ ضاع الشرط

والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة، والحق أن الكتابة إحسان، فتكون مندوبةً إلاّ أن يضر المسلمين، فحمل القيد على العادة لا وجه له **(التأديب)** نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال: كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال رسول الله ﷺ. «سم الله وكل بيمينك **(وكل مما يليك» وعند الشافعي)** هذا الأمر **(للإيجاب، وهو بعيد)** كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً، على أن نص كل واحد مطلق **(والفرق أن الندب لثواب الآخرة)** أي يكون هو المقصود منه **(والتأديب لتهذيب الأخلاق)** وهو المقصود منه **(وربما يستجلب الثواب)** وهو لا ينافي مقصودية التهذيب، ولهذا أدرجه بعض في الندب **(الإرشاد)** نحو **(واستشهدوا، وذلك لمنافع الدنيا)** خاصة **(الإباحة)** نحو: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾[البقرة: ٦٠] **كذا قيل)** ولما كان هذا محتملاً للإيجاب أيضاً لأن الأمر ليس للتكرار، والأكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض، قال: **(والأولى)** في «التمثيل» ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] فإنه بعد الإحرام مباح قطعاً **(التهديد)** نحو: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠] **(الإنذار وهو الإبلاغ ولا يكون إلاّ في التخويف)** نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠] **(الامتنان)** نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٨] ويحتمل الإيجاب بالنظر إلى القيد قالوا مما رزقكم الله قرينة صارفة عن الإباحة **(قيل: الإباحة تكون فيما سيوجد بخلاف الامتنان)** وبعضهم عموها فلم يعدّوه **(الإكرام)** نحو قوله تعالى لأهل الجنة: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر: ٤٦] **(التسخير)** نحو قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراماً فيه في شريعتهم **(التعجيز)** نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] **(الإهانة)** نحو قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] إذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان أنهم مهانون **(التسوية)** نحو قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦] ويختص بما إذا عطف النهي عليه **(وهذا الدفع توهم الرجحان والإباحة لدفع توهم التحريم الدعاء)** نحو **(اللهم اغفر لي الالتماس)** نحو **(افعل للمساوي التمني)** نحو قول امرىء القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل:

(ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) بصبح وما الإصباح منك بأمثل

(الترجي) نحو **(ذلك)** القول حال كون القائل **(مترقباً)** للإصباح ووضح منه الفرق وقد أدرج في التمني أيضاً **(الاحتقار)** نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام(١) **(بل ألقوا)** ما أنتم تلقون خطاباً للسحرة، والمقصود منه الاحتقار **(وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد)** من دون أن يفعل فعلاً دالاً على الحقارة **(دون الإهانة)** فإنه لا

(١) قوله: **(بل ألقوا ما أنتم ملقون)** ليس في التنزيل آية بهذا النظم وإنما نظم آية سورة طه ﴿قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم﴾، وآية سورة الشعراء، ﴿قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون﴾ اهـ. كتبه مصححه.

يكون إلاّ بالفعل (**التكوين**) نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] (**ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة إلى أخرى كما في التسخير**) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (**التخيير**) نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه: «إذا لم تستح (**فاصنع ما شئت**)» أي مخير في الفعل وقت زوال الحياء (**وقد أدرج بعضهم بعضاً في بعض**) وقد أشرنا إليه.

مسألة

(**صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب**) لا غير (و) عند (**أبي هاشم وكثير في الندب وهو قول الشافعي**) رحمه الله تعالى من القولين، فإن قوله الآخر إنه للوجوب (**وله في النهي قول واحد**) هو أنه للتحريم (**والفرق تحكم**) فإن كلاهما صيغتان طالبتان، فكون أحدهما للحتم دون الآخر تحكم، وأما إن طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر عقلي لا لغوي، فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة، وله أن يدفع بأنه لا قياس في اللغة، فيجوز كون إحدى الصيغتين للطلب الحتم دون الأخرى، وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على نمط واحد، فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم (**وقيل**) هو (**مشترك بينهما**) اشتراكاً لفظياً وروي أيضاً عن الشافعي (**وقيل**) هي موضوعة (**لمشترك**) بينهما (**وهو الاقتضاء**) حتماً كان أو ندباً وروي عن الإمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب إلى مشايخ سمرقند (**وقال الأشعري والقاضي**) من الشافعية (**لا ندري لأيهما**) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الأشعري، فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الأمر موضوع لواحد من الوجوب والندب أو الإباحة أيضاً لكنه يتردد في أنه لأيهما، وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأي من الأحكام الخمسة، وقد نقله بعض «شراح المنهاج» عن الحاصل، وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد، وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الإمام فخر الإسلام قدس سره وقال: ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف، فإنه يتوقف في النهي أيضاً فيصير حكمهما واحداً، وهو باطل فسقط ما في «التلويح»، المتوقفون في الأمر متوقفون في النهي، لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو الندب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل، وفي النهي التوقف في أنه للتحريم أو الكراهة بعد الإيقان بأنه لطلب الترك، فلا يلزم اتحاد حكمهما، وقال الشيخ الهداد في دفعه: إن المتوقفين في الأمر إنما توقفوا لأنه يجيء لمعان كثيرة، منها: التهديد، وفيه المطلوب الترك، فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل، أو لطلب الترك والتهديد عليه، والنهي أيضاً قد يستعمل في غير طلب الترك، كالتحقير ونحوه، فلم يعلم أن موجبه طلب الترك أو غيره، وإذا كان موجبهما غير معلوم أصلاً لم يعلم أنهما لطلب الفعل والترك، وإلاّ لزم عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (**وقيل: أمر الله**) تعالى (**للوجوب، وأمر الرسول**) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (**للندب، وقيل**) هي (**حقيقة في الإباحة، وقيل**) هي

(مشتركة بين الثلاثة) من الوجوب والندب والإباحة، ونسب إلى الروافض **(وقيل)** هي صيغة موضوعة **(للقدر المشترك بينها، وهو الإذن)** سواء كان مع المنع عن الترك أو لا، ونسب إلى المرتضى الرافضي أيضاً، قال **(الشيعة)** فيما اختاروا: هي **(مشتركة في أربعة الثلاثة)** المذكورة **(والتهديد فتلك)** المذاهب **(عشرة كاملة، وقد يزاد)** عليها **(وينقص لنا أوّلاً استدلال السلف)** من الصحابة الكرام والتابعين الأخيار **(بها على الوجوب وشاع)** هذا الاستدلال **(وذاع بلا نكير، فدل)** ذلك **(على إجماعهم أنها له، فإن قيل: لعله)** أي الاستدلال المذكور **(كان بقرائن الوجوب)** فلا يدل على الوضع **(بدليل استدلالهم بكثير منها للندب، قلنا:)** لم يكن استدلالهم بالقرائن **(بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم إلى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء)** الصحيح **(واعتراض بأنه ظن في الأصول)** فلا يعتبر **(لأنه)** إجماع **(سكوتي)** مفيد للظن، وأيضاً الإجماع آحادي، فلا يفيد القطع **(الجواب)** لا نسلم أنه أي أن الإجماع السكوتي ظني **(بل علم عادي)** بأنهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل **(بالتكرار)** في ملاحظة استدلالاتهم بالأوامر وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلاً **(كالتجربيات والمشاهدات)** وليس نقله آحادياً بل متواتر المعنى، فإن في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر **(ولو سلم)** أنه ظن **(فظن في اللغة)** ويكفي فيها الظن، فإن أكثر مباحث اللغة مظنونة **(ولو سلم)** أنه ظن في «الأصول» **(فيكفي)** هذا الظن **(وإلاّ تعذر العمل بأكثر الظواهر لأنه المقدور)** فيها، فإن قلت: فإذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة، قلت: بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعاً فتدبر **(و)** لنا **(ثانياً)** قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وكلمة لا لتأكيد المنع زيدت **(والمراد)** بالأمر **(اسجدوا المجرد)** عن القرينة **(ولولا)** الأمر المذكور **(للوجوب)** فقط **(لم يتوجه الإنكار)** إذ لا إنكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب، فإن قلت يجوز أن يكون اسجدوا محفوظاً بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن، فلا يدل على المدعي، قال: **(واحتمال قرينة حالية، ومقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور)** فإنه احتمال بعيد غير ناشىء عن دليل، فلا يعتبر، فلا يقدح في الظهور **(و)** لنا **(ثالثاً)** قوله تعالى: (﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المرسلات: ٤٨] **فإن المقصود الذم)** على ترك الركوع **(ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي هي، فدل على الوجوب)** لأن مخالفته هي الموجبة للذم **(ولا اشتراك وإلاّ لجاز العذر)** بأنه لم يكن واجباً **(فلم يترتب الذم)** على مخالفة الصيغة **(و)** لنا **(رابعاً)** قوله تعالى: (﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]) **(والمراد)** منه **(إيجاب الحذر إذ لا معنى للندب)** ههنا، فإن الفعل إن كان تركه موجباً للعذاب فالحذر لازم، وإلاّ فلا ندب أيضاً، وفي هذه الزيادة دفع لما قيل إن الدليل متوقف على أن يكون هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وإن بني على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع إثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن وضعه للوجوب أولاً، فإن الأمر بالحذر لا يصلح للندب، وغيره سوى الوجوب **(وهو)** أي وجوب الحذر **(دليل الوجوب)** إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب، فإن قلت:

يجوز أن يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندباً أو وجوباً، أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقية، وهي حرام أيضاً في كل حكم من الأحكام قال: **(وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراداً)** أي حمله على مخالفة المراد بالأمر بأن يحمل على غيره ما يكون مراده تعالى **(أو)** حمل المخالفة **(عليها اعتقاداً)** بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به **(بعيد فإن المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به)** والحمل على المحمل البعيد لا يكون إلاّ لصارف، وإذ ليس فليس **(إن قيل أمره مطلق)** فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب **(قلنا)** ما هو مطلق **(بل عام لإضافة المصدر)** وهي تفيد العموم **(وصحة الاستثناء)** فإنه يصح أن يقال: خالف أمره إلاّ هذا الأمر وهذا غير وافٍ فإنه لا شك في أن بعض صيغ الأمر نادبة ومبيحة، فلا يمكن دعوى العموم ههنا، وما أورد من الدليلين إنما يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم، لا أن المراد ههنا العموم، ودفع هذا الإيراد بأن غاية ما لزم منه أن العام مخصوص بما لا يدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي، ورده الشيخ الهداد بأنه للخصم أن يقول: يجوز أن يكون مخصوصاً بما يدل القرينة على الإيجاب، وفيه أن هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب، فإن الإجماع دل على أنه ليس للوجوب، والإجماع مخصص قطعاً، وقد أجيب عن أصل الإيراد بأنه إن كان مطلقاً يفيد المدعي أيضاً، لأن ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في «الحاشية». وفيه ما فيه، ووجه بأنه على تقدير الإطلاق يكون في قوة الجزئية، لأن المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب، وفيه غفلة عن تحرير الجواب، فإن حاصله أن ههنا مصدراً مضافاً، وإذا لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الأمر فيكون وضعه للعموم، وإلاّ لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر، وبه اندفع أيضاً ما أورد أنه يجوز أن يكون الذين يخالفون مفعول، فليحذر، وفيه ضمير الفاعل الراجع إلى الفسقة، والمعنى: فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٤] وذلك لأنه على هذا أيضاً يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعي، وأيضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعاً، ثم ههنا إشكال أورده «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتماً فحينئذٍ معنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وحينئذٍ صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب، بل يجوز أن تكون الصيغة حقيقة في الندب، فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفته الوعيد، نعم يتم هذا الاستدلال على إبطال ما يقول الشافعية إن المندوب مأمور به، ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد أن الكريمة دلت على أن مخالفة الأمر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالأمر ليس إلاّ الطلب الحتمي، وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأملاً صادقاً **(واستدل أوّلاً بأن تارك المأمور به عاص بدليل)** قوله تعالى حكاية عن موسى ﴿أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي﴾ [طه: ٩٣] مخاطباً لأخيه هارون **(أي أخلفني في قومي)** قاله حين أراد الذهاب إلى الطور لأخذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه **(وكل عاصٍ متوعد بقوله)** تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

﴿فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] فتارك المأمور به متوعد فيكون الأمر للوجوب **(وفي «التحرير» إضافة أمري عهدية ولا نسلم تجرده)** أي تجرد الأمر **(عن القرينة)** وهي أن إجلاس النبي الخليفة كان لإنفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجباً على الخليفة قبوله، فما قيل إن الأمر ههنا مجرد عن القرينة ساقط **(وهذا سهل لقوله)** تعالى في حق الملائكة ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ [التحريم: ٦] قلنا: أن نغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية **(وقد يمنع استلزام دليل الكبرى)** إياها، وهي كل عاصٍ متوعد **(مستنداً بأن المراد)** بمن يعص الله **(الكفار بقرينة الدوام)** والتأبيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادّعاءه **(والأولى)** في إثبات الكبرى **(التحويل على الاتفاق)** فإن الإجماع منعقد على أن العاصي متوعد، هذا: ويرد عليه ما مر فإن غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الأمر لا بمخالفة الصيغة، ويدفع بضم الإجماع على أن الصيغة أمر فتذكر **(أقول: بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم)** على أن صيغة الأمر للوجوب **(وقد غفلوا أنه ينفي ما ادعوه من كون المندوب مأموراً به)** فإنه لو كان مأموراً به كان تاركاً عاصياً بالدليل المذكور بعينه، وكل عاصٍ متوعد كما ذكر، فتارك المندوب متوعد هذا خلف **(وهل هذا إلاّ تناقض إلاّ أن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة)** عن القرائن عاص، والحاصل التقييد في الصغرى **(وفيه ما فيه)** فإن دليل إثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد، وفيه أنه لا تنافي بين كون المندوب مأموراً به، وبين كون الصيغة للوجوب، فإن معنى الأول أن المندوب تعلق به صيغة الأمر، ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب، ولا شبهة في عدم المنافاة بينهما.
وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص، وكل عاصٍ متوعد، وهذا غير وافٍ، فإنه ليس الغرض أن بين مفهومي الدعويين تنافياً، بل إن هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مأموراً به، لأن الصغرى كلية هي أن كل تارك مأمور به عاص، وإرادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف، والدليل العام ينفيه وإذا كان هذا الدليل ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم واستقم **(و)** استدل **(ثانياً للاشتراك خلاف الأصل)** فلا يكون مشتركاً بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة **(وغير الندب والوجوب)** من المعاني **(بعيد للقطع بفهم الترجيح)** في الفعل المأمور به، فيكون لأحدهما **(وانتفاء الندب للفرق بين اسقني وندبتك أن تسقيني)** ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق **(فإنه يذم على الأول في الترك دون الثاني)** فعلم أنه فرق بينهما **(وفيه أن الخصم)** وهو القائل بالندب **(لا يسلم الفرق)** بينهما مطلقاً، بل يقول مفهوماً هما واحد من كل الوجوه **(ولو سلم)** الفرق **(فبكونه)** أي ندبتك أن تسقيني **(نصاً)** في الندب غير محتمل للوجوب **(وعدمه)** أي عدم كون اسقني نصاً فيه، فإنه يحتمل انصرافه عنه بصارف **(قيل وأيضاً لا ينفي)** الدليل **(الاشتراك المعنوي، فإنه ليس خلاف الأصل)** فإن أردت أن الاشتراك مطلقاً خلاف الأصل فممنوع وإن أردت أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فيبقى شق المعنوي **(وفي «التحرير» لو قال)** المستدل الاشتراك **(المعنوي بالنسبة إلى معنوي أخص خلاف الأصل، إذ الخصوص أدخل في الإفادة)** فهو أولى **(اتجه)** الدليل فإن مطلق الترجيح والإذن أعم من خصوص الوجوب، والكل معنى

مشترك، فيكون الأخير أولى **(وفيه ما فيه)** لأن أرجحية الأخص ممنوعة، كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مباينة الداخل تحت الأعم مجازاً، وهو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة، وهذا ظاهر جداً، ولا ينفع كون الخصوص أدخل، فإن العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم **(أقول ما ذكره المستدل لنفي الندب)** من حديث الفرق بين المذكورين **(لو تم لدل على نفي المعنوي)** أيضاً إذ لا ذم في المرجح المطلق ويذم في أسقني **(فتدبر)** قائلو الندب **(قالوا أوّلاً)** قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)** رواه الشيخان **(رده)** رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم **(إلى مشيئتنا)** والوجوب ينافيه، وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة، والمباح أيضاً مردود إلى المشيئة، إلاّ أن يقال إنه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه **(قلنا)** لم يرده إلى مشيئتنا **(بل)** رده **(إلى استطاعتنا)** وهو شأن الواجب فإن التكليف على حسب القدرة، كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة، فسد المعنى فإن الأمر كما سبق الطلب الحتمي، فحينئذٍ يكون المعنى، إذا طلبت منكم طلباً حتمياً فأتوا منه ما شئتم، ثم إنه لو سلم فلا يتم التقريب، فإنه لا يلزم منه أن الصيغة للندب، وإنما يلزم أن الطلب الحتمي للندب فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً)** نقل **(عن أهل اللغة)** العربية **(لا فرق بين السؤال والأمر إلاّ بالرتبة فقط)** فإن الثاني من المستعلي، والأول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى **(والسؤال للندب فكذا الأمر)** له **(أقول)** في الجواب **(الوجوب فرع الرتبة فإنه إنما يكون ممن له ولاية الإلزام)** والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فممنوع، كيف والصيغة موضوعة للوجوب، فيجب أن يصدر ممن له ولاية الإيجاب، ولا يصح استعمالها للأدنى إلاّ تجوزاً وصرفاً عن الحقيقة، وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فيهما فيطالب تصحيحه، ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، فإن قلت: النقل ثابت، فإن كتب الصرف والنحو مشحونة به، وأما انفهام الصحابة فلم يثبت إلاّ في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فإذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه، فهو إذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام، قلت: انفهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه، وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر إلى المتكلمين، وكون من له ولاية الإلزام متكلماً لا يصلح قرينة الإيجاب، ويصح منه الندب والإباحة، وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما يفي لدفعه، كيف ولم يثبت نص من الواضع أني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، بل إنما يعلم من التبادر، وإذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة انسد باب العلم بالوضع، وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء، والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها إلاّ بيان الصيغ ولو حسبوا ذلك فأي حجة في حسبانهم كما عرفت فاحفظه فإنه هو الحق **(ولا نسلم أن السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعاً)** فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر إلاّ بالرتبة كونه للندب

فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعاً وهو خلف، وبهذا اندفع أن الأمر في هذا المنع سهل، فإن له أن يقول إنه لا فرق بين الدعاء والأمر إلاّ بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضاً، فلم يكن الصيغة للوجوب، وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضاً، فإنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون للندب بل لمطلق الطلب ولو متضرعاً ولم يذهب إليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم **(وفي «المنهاج»)** لا نسلم أن السؤال للندب بل **(السؤال إيجاب وإن لم يتحقق)** فإنه ليس للأدنى أن يوجب على المستعلي شيئاً **(وفيه ما فيه)** فإن الدعاء لمجرد الطلب متضرعاً ولا شائبة فيه للإيجاب أصلاً، قال في «الحاشية»: لعل صاحب «المنهاج» ناظر إلى الوضع، لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل، ولك أن توجه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب، وإن استعمل في الطلب متضرعاً فعدم الافتراق وإن سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب، ولا يتحقق الإيجاب من الأدنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر. قائلو الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب وبينهما والإباحة **(قالوا: ثبت الرجحان أو الإذن بالضرورة)** الاستقرائية أي قال الأولون ثبت الرجحان، وقال الآخرون: ثبت الإذن **(فلم يثبت الزائد)** من الحرج في الترك على الرجحان، أو لم يثبت الزائد هو الرجحان **(لعدم الدليل)** عليه **(فلا مدلول إلاّ ذلك)** وإذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بأن الرجحان أو الإذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت **(أقول فاندفع ما في «المختصر» وغيره أن فيه إثبات اللغة بلازم الماهية)** وهو ممنوع عنه، وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الإذن بالاستقراء والزائد من غير دليل **(فافهم قلنا)** قد **(ثبتت الزيادة)** على الرجحان أو الإذن **(بأدلتنا المتقدمة فعدم الدليل)** على الزيادة **(ممنوع)** المتوقفون **(قالوا)** لو علم الوضع فإما بالعقل أو النقل والأول باطل، كيف **(العقل لا مدخل له)** في معرفة الأوضاع **(وأما النقل فالآحاد)** منه **(لا يفيد العلم)** بالضرورة **(والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف)** فيه وأيضاً يكون الخلاف حينئذٍ بهتاً وإذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل أيضاً، وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري. **(قلنا: أوّلاً)** لا نسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل **(العقل قد يكون له مدخل ما كما مر)** في بيان طرق معرفة الوضع، نعم: لا يكون له استقلال في المعرفة، فإن قلت: استقلال العقل مسلم البطلان، فلا بد من النقل، وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطلان، فحينئذٍ لا توجه لهذا المنع، قلت: لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع إلى الشق الأخير، فإنا نقول: يجوز أن يكون نقل مقدمة متواتراً ولم يكن مختلفاً فيه، ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية، فيلزم المدعي ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية، أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم **(و)** قلنا **(ثانياً)** اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل **(يكفي الظن بالاستقراء)** وهو كاف، في اللغويات، وإثبات الفرائض المقطوعة فانضمام القرائن الأخرى **(و)** قلنا **(ثالثاً)** اخترنا أن النقل متواتر، كيف لا **(تواتر استدلالات العلماء تواتر إنهاله)** وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً، بل إنما يتحقق لاحقاً **(والاختلاف لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً)** وأما خلاف مثل

القاضي والأشعري فلعله للغفلة عنه (**على أن التواتر قد يكون بالنسبة إلى طائفة**) دون أخرى فيفيد العلم لأولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بهتاً (**وما قيل ذلك**) أي كون التواتر بالنسبة إلى طائفة (**بعيد، لأن سبب العلم مشترك بين الكل**) لأن الكل معتنون بمثل هذا الأمر العظيم (**فأقول**) اشتراك الكل في السبب (**ممنوع، لأن التواتر إذا كان متفاوتاً لكثرة المطالعة لأقضيتهم وتواريخهم مثلاً، وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً**) فمن أكثر مطالعة أقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا (**فتدبر**).

مسألة

(**الأمر للوجوب شرعية عند طائفة، ومنهم الإمام لأن الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك، وهو إنما يعرف بالشرع**) إذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم، وإذا كان الوجوب مما لا يعرف إلاّ بالشرع فكون هذا له لا يعرف إلاّ به بالطريق الأولى (**وعند جماعة**) هذه المسألة (**لغوية**) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (**ومنهم**) الإمام (**الشافعي والآمدي وأبو إسحاق الشيرازي وهو الحق، فإن الإيجاب لغة الإثبات والإلزام**) لا استحقاق العقاب بالترك (**وأمره تعالى ليس إلاّ إثباته وإلزامه على المخاطبين**) فحاصل المسألة الأمر للإلزام، وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (**واستحقاق العقاب ليس لازماً للطلب الحتم مطلقاً**) أيّ طلب كان (**بل**) هو لازم (**لأمر من له ولاية الإلزام عقلاً**) وهو الله تعالى المالك للأمور كلها (**أو عادة**) كالسلطان وغيره (**فهو**) أي استحقاق العقاب بالترك (**تعريف لهذا الصنف**) من الوجوب وهو إلزام من له الولاية ولكن باللازم (**هذا**).

مسألة

(**الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقط**) من دون الاشتراك (**ففي الإباحة والندب يكون مجازاً بالضرورة لتباين الأحكام**) فهما مغايران للوجوب، فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالاً في غير ما وضع له (**وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق**) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط، قال الإمام فخر الإسلام: وإذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة، وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما، بل هو مجاز، لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات، فلما جاز أن يقال: إني غير مأمور بالنفل، دل على أنه مجاز، لأنه جاز أصله وتعداه، وجه القول الآخر أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير، لأن الوجوب يتضمنه وهذا أصحّ انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لأن الاستعمال في الجزء ليس حقيقياً، وأيضاً هما مباينان للوجوب ولا تصادق بينهما، فأين البعضية، ولذا تحير العلماء الأعلام المشار إليهم بالبنان (**فقيل: محل الخلاف لفظ الأمر أ، م، ر**) والحاصل أن لفظ الأمر إذا أريد به الإباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا، وإن كان الصيغة مجازاً وهذا كما مر

المندوب مأمور به أم لا (**ورد بأنه لم يقل: أحد أن المباح مأمور به إلاّ الكعبي من المعتزلة**)، ويلزم منه أن يكون مأموراً به عند أهل السنة القامعين للبدعة، قال في «التلويح» هذا التوجيه كان جيداً لولا نظم المباح في هذا السلك، وهو خطأ منه، فإن الإمام فخر الإسلام لا يرى المندوب مأموراً به حقيقة، وأيضاً لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه، وهو قوله: إن معنى الإباحة والندب بعضه فافهم (**وقيل**) ليس النزاع في لفظ الأمر (**بل**) في (**الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما**) أي الندب والإباحة (**معها**) أي مع القرينة (**وهو لا يرفع المجاز**) لأن الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (**وإلاّ رفع المجاز مطلقاً**) لأن كل مجاز وضع بإزاء معنى مجازي مع القرينة كما مر، وللمجادل أن يقول: الصيغة مشتركة بين الثلاثة، لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال، والآخران مع القرينة، فيكون اللفظ حقيقة فيهما، كذا في «الحاشية»، وفي التعبير بالمجادل إشارة إلى الضعف، ووجهه أن الإمام فخر الإسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة، وأن دليله لا ينطبق، لأن كونه موضوعاً حقيقة حينئذٍ ليس لأجل البعضية، بل لأنه موضوع له حينئذٍ فافهم (**وقيل**) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (**بل القسمة**) للفظ باعتبار الاستعمال (**ثلاثية**) الأول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له، والثاني المجاز، وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي الخارج عنه (**والثالث الحقيقة القاصرة، وهي**) المستعمل (**في الجزء**) للموضوع له (**بناء على أنه ليس عيناً**) وهو ظاهر (**ولا غير أعلى ما**) حقق (**في الكلام**) وهي المراد بالحقيقة ههنا، فالحاصل أن إطلاق صيغة الأمر في الندب أو الإباحة استعارة من قبيل إطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل إطلاق الكل على الجزء (**فالأمر**) حال كونه مستعملاً (**فيهما إنما يدل على الإذن المشترك**) بين الثلاثة أو الترجيح للمشترك بين الإيجاب والندب (**وثبوت ما به المباينة**) وجواز الترك (**إنما هو بالقرينة**) الخارجية وهذا أصح عنده، وأورد عليه بوجوه الأول ما أشار إليه المصنف بقوله: (**ولا يخفى ما فيه من الوهن وإن قيل**) في التوضيح (**إنه دقيق، وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الإنسان**) الشجاع (**مجازاً**) لأنه يمكن أن يدعي فيه أيضاً أنه مستعمل في مطلق الشجاع، أسداً كان أو إنساناً، وفهم ما به المبانية بقرينة خارجية (**وهو باطل إجماعاً**) فإن الكل متفقون على أنه استعارة (**هذا**) الثاني أنه لا ينطبق استدلال الإمامين الكرخي والجصاص، فإنه إنما يثبت صحة نفي الأمرية عنه وإنما النزاع في الصيغة، الثالث: أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الإذن أو الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فإن النزاع فيما إذا أطلق وأريد به الندب أو الإباحة، وههنا لم يراد بل أريد معنى مشترك، وتحقيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب أو الإباحة، نحو: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا۟ۚ﴾ [المائدة: ٢] فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث، فإنه ما فرض استعماله فيها بحيث يرادان بخصوصهما، وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلاّ

أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ، فذهب الإمامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول، وحاصل دليلهما أنه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً ووجوباً وعبرا عنه بالأمر، لأنه هو فيقال النفل ليس مأموراً أو واجباً، أي متعلق افعل مستعمل في الحقيقي وحينئذٍ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختار هو نفسه الثاني، وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال الندب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فإنها تذكرة جواز الترك، بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى، وهذا بخلاف الأسد، فإنه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق، وكذا يفهم من القمر الإنسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذٍ لفظياً، لأن الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة، وهي مجاز باصطلاحهم، فإثباتهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر، فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة إنه دقيق، ثمّ بقي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز، وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فإذا استعمل في الندب أو الإباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة، ولا يتم الكلام إلاّ أن يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل، ولعل هذا الحبر الهمام إنما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأوامر الواردة في محال الندب أو الإباحة في القرآن والحديث، لا أنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين: الذي بلغ مبلغ السابقين في «شرح المنار» في تقرير كلام الإمام فخر الإسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات، وإنما التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط، فهو من جهة الشدة إيجاب، ومن جهة التوسط ندب، ومن جهة الضعف إباحة، فالأمر المستعمل في الندب والإباحة ليس مستعملاً في غير الوجوب فلا مجاز، ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف إسماً له، قال: إن معنى الإباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه، وهو لا يفهم بعد، فإنا سلمنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغايراً لهما، فإذا استعمل في الندب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً، فإنه استعمل في غير ما وضع له، ولو كان مغايراً له بالاعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم، ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام، قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف، فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام.

مسألة

(صيغة الأمر) الواردة **(بعد الحظر)** والتحريم بأن يقع متصلاً به نحو: كنت نهيتكم عن

زيارة القبور ألا فزوروها أو يقع معلقاً بزوال سبب التحريم نحو: وإذا حللتم فاصطادوا **(للإباحة عند الأكثر، ومنهم الإمام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي)** الباقلاني من الشافعية **(والمعتزلة واختاره الإمام)** فخر الدين **(الرازي)** من الشافعية **(والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم)** والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب **(على ما)** نقل **(في المحصول وتوقف إمام الحرمين)** في الواقع بعد الحظر **(وقيل)** الأمر بعد الحظر **(لما طرأ الحظر عليه إباحة كان أو وجوباً)** واختاره الشيخ ابن الهمام **(وهو قريب)** إلى الصواب **(للأكثر غلبتها في الإباحة في عرف الشرع)** غلبة يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة **(فيقدم على اللغة)** أي الحقيقة اللغوية **(لأنه)** أي الاستعمال فيها **(مجاز)** لأنها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وإنما الخلاف بين الإمام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم **(وذلك نحو)** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠] وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث **(فادخروها)** وفي «صحيح مسلم» في حديث طويل: «كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدو لكم» وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه **(فزوروها)** فإنها تذكر الآخرة» رواه الترمذي. وفي هذا المثال نظر، فإنه للندب لا للإباحة **(إلى غير ذلك)** من الأمثلة نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ونحو: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] **(وما قيل)** في الجواب **(الإباحة فيها لدليل)** صارف عن الوجوب **(وهو العلم بأنها شرعت لنا)** أي لانتفاعنا فإن الاصطياد مثلاً إنما شرع لنا أكله ونتلذذ بأكله قطعاً **(فلا ينقلب علينا)** أي لا ينقلب مضراً بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجباً لاستحقاق العقاب **(فغير متوجه إذ مقصودهم حمل المشكوك)** في أنه للإباحة أم للوجوب لفقدان الدليل **(على الغالب المتيقن ولو بالدليل)** والغالب الإباحة، وهذا غير متوجه، فإن دعوى المستدل كان صيرورة الإباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت إلاّ إذا صارت بحيث سبقت إليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الأمثلة قرينة، فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف، بل قصارى أمره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر **(ولو منع حدوث العرف مستنداً بقوله تعالى:** ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] **فإنه للوجوب وقوله صلى الله عليه)** وآله وأصحابه **(وسلم)** حين جاءت فاطمة بنت حبيش إليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ قال: «لا إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة **(وإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي)** رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في أدبرت فههنا الأمر أيضاً للوجوب **(لكان له وجه)** فإنه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف **(فالمرجع إلى الاستقراء)** فعليك به وتمسك الحنفية بوجود

المقتضى للوجوب وهو الصيغة ولا مانع عنه **(فإنه كما يمكن الانتقال من التحريم إلى الإباحة يمكن منه إلى الوجوب)** وإذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به **(وأجيب بأن العرف مانع)** عن الوجوب **(ومقتض)** للإباحة، قلنا: أين العرف إنما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر، وتذكر الشافعية الذين وافقونا **(قالوا: لو كان كذلك)** أي لو كان الواقع بعد الحظر للإباحة **(لامتنع التصريح)** بالوجوب، وهو باطل بالضرورة **(وأجيب، بأنه قد يكون)** التصريح **(بخلاف الظاهر)** فهو مغير عن الحقيقة العرفية وإن قرر بأن المقصود أنه لو كان للإباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر، قيل فحينئذٍ يمنع بطلان اللازم كيف والخصم يراه مغيراً وليس إلاّ لمنافاته الظاهر فتدبر.

مسألة

(الأمر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ) المأمور **(بالمرة)** أي بإتيان الفعل مرة **(ويحتمل التكرار)** بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار إتيان الفعل مرة بعد أخرى، فهو ملزوم العدد **(واختاره الإمام الرازي والآمدي)** وكلاهما من الشافعية، ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك، فإنه صرح الإمام فخر الإسلام أنه لا يحتمل التكرار، وفي «البديع» صرح به وقال عندنا وأيضاً: سينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الأولى، فالحق في الترجمة ما في «التحرير» أنه لا يحتمل التكرار، ورد المصنف إياه بأنه يأبى عنه الدليل الثاني وجواب «شارح المختصر» رد فإنه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى **(وقال الأستاذ: التكرار)** لازم **(مدة العمر إن أمكن، وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير)** من أهل الأصول **(على أنها للمرة، ولا يحتمل التكرار)** عند الإطلاق مجازاً **(وهو قول أكثر الشافعية)** وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم، ويأبى عنه بعض فروعهم ظاهراً، والله أعلم **(وقيل بالوقف)** في استعمالها في المرّة أو التكرار **(للاشتراك)** بينهما **(أو الجهل بالحقيقة، واختاره الإمام)** ونقل الآمدي ما اختاره عنه، كذا في «الحاشية» **(لنا أوّلاً: إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل إلاّ على الطلب في الاستقبال)** من المأمور **(وخصوص المطلوب)** من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك **(من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي هي)** فالأمر إنما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في «الحاشية» لمانع أن يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند الخصم للمرة، فالحصر كأنه تقرير للدعوى، لعله أراد به منع الإجماع وإلاّ فلا مساغ، ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجيء أن الأمر مختصر المصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فإنه سيجيء ما عليه وله إن شاء الله تعالى، ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول: الصيغة للطلب والمادة للطبيعة، فالأمر إنما يدل لطلب الطبيعة، فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويلغو الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب، والتكرار ليس إلاّ الإيقاع بعد أخرى، ولما امتنع كون الفعل الثاني

مطلوباً امتنع كون التكرر مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار، وأما تجوزه فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لأن المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأبى الاشتقاق عنه، وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلاّ ما يندمج معناه في مفهوم الفعل، وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوّز بإرادة التكرار أصلاً، لأنها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة، وكونه واحداً بالانتشار فلا يحتمله الأمر لا حقيقة ولا مجازاً وهو المطلوب، وعلى ما قررنا اندفع ما أورد على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار، واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر. هذا ما عندي في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجيء إن شاء الله تعالى **(و)** لنا **(ثانياً)** صح **(افعل مرة أو مرات)** فيكون افعل عاماً في المرة والمرات **(ولا دلالة للعام على الخاص)** فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح إطلاقه على المرات من قبيل إطلاق المطلق في المقيد، فإن قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تأكيداً وبالمرات تجوزاً قال: **(والحمل على التأكيد والمجاز خلاف الظاهر)** فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل **(فاندفع ما في «شرح المختصر» أن احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما)** بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتمل المرات، وفي أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار، نعم: لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقاً، فالأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقييد بهما لا يمنع نصوصيته حال الإطلاق في أحدهما، وجه الدفع ظاهر، إنه يلزم على هذا التجوّز، وهو خلاف الأصل **(أقول)** هذا الدليل **(منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على)** المذهب **(الأشهر)** من أنه للتكرار، وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار، فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيد بخلاف الأمر، فلم يعدل عن الأصل فيه هذا، ثم اعلم أن هذا أيضاً لا يتم في إثبات الاحتمال، فإنا نقول الأمر لطلب الحقيقة، ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت، لكن لا يمنع أن يقيد بقيد التكرار، فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار، وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل، ولا يلزم منه احتماله عند الإطلاق إذ لا دلالة للأعم على الأخص إلاّ بالتجوز، وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر. أصحاب التكرار **(قالوا: أوّلاً تكرار الزكاة والصلاة)** والصوم، وغيرها مع أنها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقريب فإن مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الإمكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لأنه لو سلم فلا يصح استدلالاً على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم، فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلاً على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم **(قلنا)** ليس تكرره من الصيغة، بل **(من غيره)**، ونحن لا نمنع التكرار من خارج **(وهو)** أي الغير الموجب للتكرار تكرر **(السبب)** وهو الوقت في الصلاة وتكراره ظاهر، وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن يتكرر لكن الحول أقيم مقامه، وهو متكرر فافهم **(وعورض بالحج)** فإنه مأمور غير متكرر، بل إنما وجب

في العمر مرة واحدة **(فتأمل)** فإن فيه أن لهم أن يقولوا: إن عدم التكرار لدلالة دليل خارج، وهو الحرج في التكرار (و) قالوا **(ثانياً: ثبت التكرار في النهي)** مدة العمرة **(فوجب في الأمر لأنهما طلب)** حتماً، فحكمهما واحد **(والجواب أوّلاً أقول النهي كالأمر لغة)** في عدم اقتضاء التكرار **(عند قوم، فلا يتم إلاّ على المكرّر فيه)** أي القائل بالتكرار في النهي لا على المسوّى بينهما، والحق أنه لا ورود لهذا، لأن له أن يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الأمر عليه، وليس مقصوده الجدل (و) الجواب **(ثانياً)** هذا **(قياس في اللغة)** فلا يصح، وفيه أنه ليس قياساً، بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما إلاّ في كون هذا طلب الكف، وذلك طلب الفعل، كذا في «الحاشية»، وفيه أن ثبوت المساواة بينهما، وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع، ومن ادّعى فعليه البيان، وإن أريد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب **(ثالثاً: بالفرق بأن الظاهر من الاكتفاء الاستمرار، لأن الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء)** للحقيقة، وإذ المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة، فيكون للتكرار، وطلب استمرار هذا الانتفاء **(بخلاف الإثبات)** فإن الوجود في حين يعد وجوداً للحقيقة عرفاً ولغة، وإذ في الأمر طلب للحقيقة، فوجودها في حين كافٍ فافترق الأمر والنهي، هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما إلاّ في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر للكف، وحاصله أن الكف لا يتحقق إلاّ إذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر طلباً للترك، فلا تلتفت إلى ما قيل إنه لا اختلاف إلاّ بالسند فافهم **(وربما يفرق كما في «المختصر» بأن التكرار في الأمر مانع عن)** أداء **(سائر المأمورات)** لأنها متضادة لا تجتمع في زمان واحد **(بخلاف النهي)** فإنه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر **(إذ التروك تجتمع)** لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بإبداء المانع في أحدهما، أما الثالث فكان حاصله الفرق بأن مدلول النهي ملزوم للتكرار دون الأمر، فليس هناك جامع مشترك، فالمنع فيه منع وجود الجامع **(ومن ثم يلزم عليهم نسخه)** أي انتساخه **(بكل تكليف بعده ولا يجامعه)** لأنه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ **(فتدبر)** وفيه أنه إن أريد انتساخه بالكلية فلا يلزم إنما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شناعة في إلزامه، وإن أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه **(وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة، والأولى لا تستلزم الثانية)** وغاية ما يتم من المانع منعه الإراة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة، فلا يصح ما أبديتم مانعاً للمنع **(كذا في «التحرير»، أقول: على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط)** دون غيرها من الأفعال **(وهم قالوا)** إنما يفيد التكرار **(إن أمكن)** والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها، فهو خارج عن النزاع **(ولك أن تدفعهما)** الأول **(بأن الدلالة)** الوضعية **(إنما هي للإرادة بالذات)** وهي الغاية المقصودة منها، وإذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لأنها ضائعة حينئذٍ فتأمل (و) الثاني بأن **(الصيغة)** ووضعها لمعنى **(لتحصيل القياس لغة)** بأن يحمل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على

التكرار دلالة صيغته، فإذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها، لأن أحكام الصيغة لا تختلف **(فافهم)** وهذا غير وافٍ، فإن الصيغة موضوعة عندهم للتكرار، لكن لا تدل عليه في المتضادة لصارف يصرفه عنه إلى المعنى المجازي، كما في «سائر الصيغ»، فإنها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارفٍ، ولا يندفع هذا بما أجاب به عما في «التحرير»، قلنا: سلمنا أن الوضع للإرادة بالذات، لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضاً لصارف، ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع، وهو التكرار عندهم، وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر **(و)** قالوا **(ثالثاً: الأمر نهي عن جميع أضداده كما مر)** في الأحكام **(وهو)** أي النهي **(مستوعب)** الزمان **(فيستوعب الأمر)** أيضاً، فيلزم التكرار **(وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين)** لأنه بالكف عن الأضداد يرتفع نقيض المأمور به، فلو جاز عدم الإتيان بالمأمور به في بعض الأحيان يلزم ارتفاعه أيضاً، ولا حاجة فيه إلى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما مع أنه يضر الاستدلال، فإن المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية، لأنه غير مستلزم للاستقراء فتدبر **(قلنا)** لا نسلم أن كل نهي مستوعب بل **(النهي الضمني بحسب الأمر)** فحسب عندنا **(فإن)** كان الأمر **(دائماً فدائماً)** يكون النهي **(وإن)** كان **(في وقت ففيه فحسب)** أي فالنهي يكون فيه، وإنما يقتضي الاستيعاب إذا كان صريحاً، وليس الأمر نهياً عن الأضداد صريحاً، وربما يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الأضداد متوقف على دوام الأمر، فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور، وقيل في «التحرير»: إن توقف دوام النهي على الأمر، والاستدلال به عليه لا يوجب الدور، بل هو من قبيل البرهان الآني، ورده المصنف بأن النهي الضمني إنما يثبت لأجل تفويت ضد المأمور به، والتفويت من شرطه اتحاد الزمان، فمعرفة دوامه، وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً، وهو غير وافٍ فإن كون النهي ههنا ضمناً قد ثبت بدليله وبالإجماع بين المستدل والمجيب، والنهي للدوام بالإجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه، وإنما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه مفوتاً للأمر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه **(و)** قالوا **(رابعاً: لو لم يتكرر)** الأمر **(لم يرد النسخ)** عليه، لأنه إذا أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ **(أقول)** في الجواب **(ورود النسخ)** ليس إلاّ **(على الدوام المظنون شرعاً، والكلام في الدلالة لغة)** ولا يلزم من الأول الثاني، وهذا غير وافٍ، فإن الأمر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعاً، لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار، فعلى أي شيء ورد النسخ، وإن أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية تم مطلوب الخصم فإنه يحمل عليه في كلام الشارع، فالحق في الجواب أنّا لا نمنع تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار، وبتكرر السبب، فنقول: النسخ إما وارد قبل العمل فلا إشكال حينئذٍ، وإما بعد العمل، والإتيان بالمأمور به، فإن كان الوجوب متكرراً بتكرر العلة أو ثابتاً للتقييد به صريحاً، فالوجوب الثابت بعد الإتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ، لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار، بل فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخه بالنسبة إلى الآتي، وإنما ينتسخ من غيره، فقد دريت أن القول بعدم التكرار إنما ينافي النسخ

في بعض الأوامر، ولا شناعة في التزامه فتدبر (**و**) قال (**في المنهاج تبعاً**) للحاصل (**للمحصول**) مجيباً (**وروده**) أي ورود النسخ (**قرينة التكرار**) إذ الأمر المطلق يحتمل إياه (**ورد بأنه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلاً للعموم لغة**) إذ يصح أن يقال: الصيغة ليست لغة للعموم، وإنما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر، فإنه ظاهر جداً إلاّ أن يقال: المقصود منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج، فيصح النسخ، والنسخ إذ هو متحقق دل على أنه قد يتكرر من خارج (**فتدبر**) قائلو المرة (**قالوا: إذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعاً**) فعلم أنه للمرة، وإلاّ لما صح الامتثال ههنا (**قلنا**) لا نسلم دلالة الامتثال بالمرة على أنه لها بل: (**إنما يصير ممتثلاً، لأن الحقيقة حصلت في ضمن المرة**) وهي كانت مطلوبة (**لا لأنه الظاهر فيها، وإلاّ لما امتثل بالتكرار**) لأنه يضاد المرة، وفيه أن الامتثال بالمرة ينادي أعلى نداء أنه يلغو حينئذٍ المرة الثانية، فهذا وإن لم يدل على أن المرة داخلة في مفهومه لا يحتمل التكرار، والأصح الامتثال به أيضاً، لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب إلى المجاز فتذكر، وسيجيء إن شاء الله تعالى وجه دخول المرة في مفهومه مع ما له وعليه فانتظر (**قيل**) في «حواشي مرزاجان» (**فيه نظر، إذ المرة تحصل في ضمن التكرار**) فيصح الامتثال به (**فإن الفعل الصادر**) عن المأمور (**في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك، فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة، وهي المراد بكونها للمرة**) لأن الوحدة لو لم تكن مطلقة لما صح الامتثال إلاّ بفرد معين لا غير (**فالفرق**) بينما إذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما إذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه (**تحكم، أقول: مرادهم بالمرة ما يضاد التكرار والضم إلى المرة الأولى**) أي المراد المرة التي لم تضم إلى المرة الأخرى (**بدليل قولهم للمرة، ولا يحتمل التكرار**) كيف، ولو كان كذلك لم يكن في المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (**فالفرق واضح**) ولو قال: المرة حاصل في ضمن التكرار، لأنها جزؤه فيتحقق الامتثال بها، وإن لم يكن من الثانية امتثال، كما إذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه إليه هذا الرد فافهم (**وسؤال سراقة: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد**) والحق أن هذا سؤال أقرع بن حابس كما في أكثره كتب الأصول، لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: «يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا» فقام الأقرع بن حابس فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا، إن الحج مرة فمن زاد متطوّع كذا في «الدرر المنثورة»، وأما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الإحرام بها كما روى مسلم عن الإمام محمد الباقر على آبائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع، فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقة بن مالك بن جعشم ألعامنا هذا؟ أم للأبد؟ فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال: «دخلت العمرة في الحج» مرتين «لا بل للأبد» (**ربما يستدل به للاشتراك لفظاً**) بأنه لولاه لما تشابه عليه ولما سأل (**أو**) يستدل به للاشتراك (**معنى**) فإن السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو للقدر

المشترك بين المرة والتكرار **(أو)** يستدل به **(لاحتمال التكرار)** فإنه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف: **(والكل محتمل)** بحسب الظاهر، وقد يستدل به للتكرار أيضاً بأن السائل قد فهم منه التكرار، ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض، فسأل، وهذا نداء من بعيد فأعرض عنه، والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرر السبب كالصلاة، وإن أشهر الحج سبب أم لا، فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال، ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، وروي بروايات السنن أن قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] نزل فيه فتدبر.

مسألة

(صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الحنفية خلافاً للشافعي) لم يفرد أكثر مشايخنا هذه المسألة، وفرعوا على مسألة التكرار مسألة طلقي وتعقب عليه في «التحرير»، بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد، فليس هناك تكرار، فلا يصح هذا التفريع، بل هي مبتدأة، ولعله لهذا أفرده ويؤيد هذا أن التكرار إتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى، والعدد تعدده أو تكثره، وهذا أعم مطلقاً من الأول، لأن إتيان الحقيقة مرة بعد أخرى إنما يكون في ضمن أفراد متعددة، وهو العدد والتعدد والتكثر ربما يكون بالإتيان مرة واحدة، كما في الطلاق، وزعم العموم من وجه خطأ، ثم إن المطلوب ليس الطلاق، بل إيقاعه وهو التطليق، فلا بد من تعدده فلزم التكرار، وشيد أركانه بعض أساتذة عصره، في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار، وأما مثال الطلاق فلا يتعدد إلاّ إذا اعتبر تطليقه متكرراً ضرورة أن تعدد الشيء بتكرر السبب، وإن كان التلفظ واحداً فإنه لا اعتداد به، إنما الاعتداد لاعتبار الشارع الذي عليه مبنى الأحكام، مع أن الإمام فخر الإسلام لم يكتف بالتكرار فقط، بل زاد لفظ العموم أيضاً، فلا إيراد عليه فتدبر **(لأن لضرب معناه أوقع ضرباً)** لأنه مشتق من المصدر الذي هو نكرة، إذ التعريف عارض **(وهو مفرد)** منكر **(في الإثبات بلا دليل العموم)** فلا يعم **(وهو للواحد، فلا يقال لرجلين: رجل)** فهي ليست إذن للحقيقة من حيث هي وإلاّ لصح إطلاقه على المثنى، لأنها موجودة فيه، فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة **(فلا يحتمل الكثرة للتضاد)** فلم يحتمل العدد أصلاً، وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وإنه للمرة، وفيه نظر من وجوه.

الأول: أن النكرة موضوعة للحقيقة، والتنوين يدل على الوحدة والانتشار، ولذا لا يقال للاثنين رجلٍ، فلا يلزم منه وضعهما للواحد، وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذٍ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخاً عن المعنى إذا وقع مفعولاً مطلقاً للتأكيد، هذا الثاني، سلمنا أن النكرة موضوعة للواحد، لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه.

الثالث: سلمنا أنه المصدر النكرة، لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابقي في ضمن

الفعل، كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجاً فيه، بل إنما هو بمادته، فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئة موضوعة بإزائه، بل يجوز أن يبقى بعض منه، وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء، ويمكن أن يقال: ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد إلى أن المصدر معناه المطابقي مندمج في الفعل، فتأمل فيه هذا، وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء، لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي، وهي لا تدل على العدد أصلاً، لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال أيضاً لا يكون بالإتيان بالعدد، بل بالواحد ويلغو الآخر، فإن بالإتيان بالواحد يصدق أنه أتى الحقيقة المطلوب، أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتثال بالأول وتلغو المرة الثانية، وأما في صورة الإتيان بالعدد دفعة فإنه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر، على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال، فإن تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول، وفي طلقي، ليس المطلوب نفس الطلاق، فإنه ليس بمبدأ، بل التطليق وهو المبدأ، ولا يصح تكثره إلا إذا فرق حقيقة أو حكماً من الشارع، ولا تدل مجازاً أيضاً، فإنه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الأفراد، فإنه تصرف ينافي الاشتقاق، لأن العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون إلاّ لا بشرط شيء فتدبر وتشكر، ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال **(لكن الوحدة قد تكون حقيقية فتصح بلا نية)** لأنه المتبادر **(وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس)** وهي غير متبادرة إلى الفهم **(فتصح مع النية، ولذا صح نية الثلاث في الحرة والثنتين في الأمة في طلقي نفسك)** أو طلق امرأتي، لأن الثلاث في الحرة، والثنتين في الأمة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس **(وأما الثنتان في الحرة فعدد محض)** ليس فيه جهة من الوحدة، فلا تصح إرادته، وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله، فإنه عنده يصح نية العدد، لأن الأمر يحتمله، واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس، فإن الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخر، فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالثنتين، والجواب: أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث أو الثنتان، فإن الجنس المملوك لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لا غير، واعترض أيضاً بأن الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الإثنان أيضاً واحدان بالجنس، فيلزم أن يصح نية الثلاث والاثنين كليهما، وإن أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية، فكما أن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنان أيضاً كذلك، فلا بد من بيان الفرق، وقد قرر بعض الأساتذة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت، بل لا بد من اعتبار واقعي، وليس إلاّ في كل أفراد الجنس فإنها جنس واحد، وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبار به تصير واحداً وفيه ما فيه، بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحداً، بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً تترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء، والثلاث في الحرة مجموع له أحكام غير أحكام الآحاد، فإنها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة، وخروج المحل عن محلية النكاح، وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الآحاد فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الآحاد لم يكن لهما

وحدة، ولا يقال لمجموعهما إنه واحد عرفاً وشرعاً، ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الألفاظ أسماء المعاني وأسماء العين، فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين، فيقال للقيام الكثير: قيام كما للواحد، بخلاف الرجل فإنه لا يقال لرجال ورجلين رجل، والطلاق من قبيل أسماء المعاني، فيصدق على الواحد والاثنين على السواء، فينبغي أن يصح إرادة الثنتين أيضاً، لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً، وهذا الكلام على الإطلاق غير صحيح، فإن بعض أسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه، فلا يقال لصيام شهر إنه صوم، والطلاق من هذا القبيل، فلا يقال للطلقتين إنه طلاق في الشرع والعرف، ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضاً لأنه يطلق على القيام المستمر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد، وأما إذا تخلل بأن قام زماناً ثم قعد ثم قام يقال لهما قيامان لا قيام، كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد، فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي أعلى نداء، على أنه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر، ثم بقي إشكال قوي هو أن الماضي والأمر سيان في تضمن المصدر المفرد، فكما أنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذا في الماضي، فيلزم صحة نية الثلاث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى أن يأتي بالفتح **(وإن قيل: لو لم يحتمل)** الأمر **(العدد لم يصح تفسيره به)** أي بالعدد **(مثل: طلقي نفسك ثنتين)** فصح تفسيره بالثنتين فتقعان **(قلنا: لا نسلم أنه تفسير بل تغيير)** فإن أصل المدلول كان هو الواحد، وإذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد، وأما إذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة إلى هذا، فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين، ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر **(ولهذا قالوا: إذا اقترن العدد فالوقوع به)** لأن أول الكلام يبقى متوقفاً على الآخر **(فلو ماتت قبله لم يقع شيء)** وهذا يتأتى على ما قلنا أيضاً، لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى، لا أن المطلق يدل على إطلاقه، والقيد يدل على معنى آخر.

(فرع لو حلف لا يشرب ماءً انصرف إلى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها، لأنه نكرة، فيدل على الماء الواحد، فيحنث بقطرة لعمومها في النفي **(ولو نوى مياه الدنيا صح)** لأن الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلاث من الطلقات **(فيشرب ما شاء ولا يحنث)** لورود النفي على المجموع ولم يشربه للعسرة **(ولو نوى كوزاً)** دون كوز **(لا يصح، هذا ما قاله علماؤنا، وفيه ما فيه)** ووجهه ظاهر هو أنه جنس يطلق على الواحد والكثير، فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء، فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في «الحاشية» وأيضاً إشارة إلى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجاب، فإن صدق الكلي على الكثير لا يصح إلاّ بأصداق، كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال: زيد وبكر إنسان

واحد، وهذا كما ترى، وما قال علماء المعقول فمرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة، وأيضاً لا يكفي الصدق عند العقل بل لا بد من الصدق عرفاً ولغة، ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل، وهذا ضروري والإنكار مكابرة فتدبر.

(مسألة)

(**صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل**) موضوعة (**للتكرار**) بتكرر الشرط والصفة (**مطلقاً**) علة كان الشرط أو الصفة أولا (**وقيل: ليس**) الأمر المعلق (**له**) أي للتكرار (**مطلقاً، فإن كان علة فهل يتكرر**) الأمر (**بتكررها**) عقلاً اختلف فيه (**والحق نعم**) يتكرر (**وقيل لا**) يتكرر، وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (**فدعوى الإجماع في العلة كما في «المختصر» وغيره**) على التكرار بتكررها (**غلط**) ولا يصح تغليط مدعي الإجماع، بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وإن كان علة، إذ مقصودهم أنه لا يدل بالوضع، وإنما الدلالة من جهة العقل فقط، نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الإجماع قطعاً، لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة، إلاّ من منكري القياس مطلقاً (**لنا أوّلاً: ما تقدم**) أن الهيئة للطلب فقط، والمادة للحقيقة، من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (**و**) لنا (**ثانياً إن دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر، وإلاّ كان ككلما**) فلا يفهم منه التكرر، فإنه أجمع على أنه ليس ككلما (**وأما التكرر بالعلة**) المعلق عليها (**فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف**) فإن المقصود أنه إنما يتكرر عند ارتفاع الموانع، وحينئذٍ يمتنع التخلف قطعاً، ثم هذا التقييد إنما هو عند من يجوّز تخصيص العلة بالمانع (**وليس هذا**) التكرر (**بالصيغة**) بل بالعقل، وفي «الحاشية» لا بالإجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لأنه لم يثبت الإجماع، بل ثبت الاختلاف، وإن قيل: إن مراد من قال إنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة، لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تتخلف عن الدال، قلت: فحينئذٍ آل النزاع لفظياً، فإن مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة أنها غير موضوعة له فافهم؛ فإن قلت: فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (**وإنما لم يتكرر الطلاق بالدخول**) المعلق به (**لعدم اعتبار تعليله**) للطلاق (**إن قلت**) إذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره (**فلم لم يقطع الحنفية في**) السرقة (**الثالثة يد السارق اليسرى**) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (**وجلدوا في الزنا أبداً**) ما زنى بعد الجلد، وإن وجد ألف مرة مع أن كليهما علة (**قلنا: السرقة علة لقطع يد واحدة إذ**) اليدان (**لا تقطعان بسرقة واحدة**) إجماعاً، ويؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد، فالمعنى: اقطعوا يد السارق ويد السارقة، فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (**وتلك**) اليد (**هي اليمنى، لقراءة ابن مسعود**) فاقطعوا (**أيمانهما**) وهي حجة عندنا، وعليه انعقد الإجماع أيضاً، وبه جرت السنة المتوارثة (**فإذا قطعت مرة**) بسرقة (**فات المحل**) للقطع فأي شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أولاً يسقط القطع (**بخلاف الجلد**) فإنه لا يفوت به

محل الجلد وهو الجسد، فيجلد ثانياً إن زنى، فإن قلت: فلم تقطع الرجل في السرقة الثانية، قال: **(وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة)** قال في «الحاشية»: روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا سرق السارق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله». كذا في «التقرير» **(أو الإجماع)** المكررون في الأمر المعلق **(قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرر المعلق)** بتكرر المعلق عليه **(نحو)** قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] **(قلنا)** تكرر المعلق **(في العلة مسلم)** ولا ينفعكم **(و)** التكرر **(في غيرها)** يكون **(بدليل خاص)** غير الأمر دال على التكرر ولا ينفعكم هذا أيضاً **(ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة)** لعدم علية الاستطاعة. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكرو التكرر في العلة **(قالوا: لو تكرر في العلة فالشرط أولى)** بأن يتكرر فيه **(فإنه لا يتعدد)** بدلاً، فإذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط **(فلما تكرر الشرط تكرر المشروط)** لأن التكرر تعدد **(قلنا: التكرر)** بكون **(باعتبار الوجود لا الماهية، والعلة تقتضيه)** فكلما وجدت وجد **(دون الشرط)** فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره، والتعدد باعتبار تعدد الشرط إنما هو باعتبار الماهية، فإذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً فتدبر.

مسألة

(القائلون بالتكرر قائلون بالفور) لأنهم يوجبون استغراق الأوقات بعد ورود الأمر فوجب المبادرة **(وأما غيرهم فإما)** أي فيقولون الأمر إما **(مقيد بوقت موسع أو مضيق فقد تقدم)** أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى الآخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير **(أو غير مقيد)** بوقت محدود **(كالأمر بالكفارات)** نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للأعرابي المفطر عمداً «صم شهرين متتابعين» رواه البخاري **(والقضاء للصوم والصلاة)** قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [المائدة: ١٨٤] وقال رسول الله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه الشيخان **(فهو لمجرد الطلب)** للفعل في المستقبل **(فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية)** وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي **(وعزي إلى الشافعي وأصحابه)** قال ابن برهان: لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه، وإنما فروعهما تدل عليه، كذا في «الحاشية» **(واختاره)** الإمامان **(الرازي والآمدي)** كلاهما من الشافعية **(وقيل: يوجب الفور)** فيأثم بالتأخير **(وعزي إلى المالكية والحنابلة و)** الشيخ أبي الحسن **(الكرخي)** منا ونقل عنه أنه مبنى الخلاف الواقع بين الإمامين أبي يوسف والإمام محمد، رحمهما الله في الحج أيجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير، فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور، فوجب الفور، وعند الإمام محمد للتراخي، بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي، والحق ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك، ولو كان كذلك لكان

الآتي في السنة المتأخرة قاضياً عنده وليس كذلك، بل الخلاف مبتدأ وحجة الإمام محمد ظاهرة، وحجة أبي يوسف رحمه الله أن الحياة إلى السنة الثانية موهومة، فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن إذا أدرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع إثمه كما صرح به صدر الشريعة، لأنه إنما كان الإثم بالذات في ترك الواجب، وإنما ينسب إلى التأخير لكونه وسيلة إليه فإذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير إلى السنة الثانية، فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولا فتدبر **(واختاره السكاكي، والقاضي)** أبو بكر الباقلاني يوجب **(فور الفعل أو العزم كما في)** الواجب **(الموسع وتوقف الإمام في أنه للفور أو للقدر المشترك)** بين الفور والتراخي، فإن أتى على الفور يبرأ منه بيقين وإن أخر احتمل الإثم **(فيجب الفور)** احتياطاً **(ولا يحتمل وجوب التراخي، وقيل بالوقف مطلقاً)** في الفور والتراخي **(لاحتمال وجوبه)** أي التراخي **(فلعله يأثم إن بادر لنا مثل ما تقدم في التكرر)** من أن الهيئة لمجرد الطلب، والمادة للحقيقة من حيث هي، فلا يدل إلاّ على الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه، ولنا أيضاً أنه لو كان للفوز كان الواجب موقتاً بأول الأوقات بعد تعلق الأمر، وفي غيره يوجب كونه قضاء، ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء، وهو خلاف الإجماع، قائلو الفور **(قالوا: أوّلاً: اسقني للفور)** والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للهيئة **(قلنا)** لا نسلم أنه للفور بالوضع، بل يفهم **(بالقرينة)** وهي طلب السقي عند الحاجة ولحوق العطش **(و)** قالوا **(ثانياً: كل مخبر وكل منشىءٍ يقصد الحاضر)** بالاستقراء **(فكذا الأمر)** يدل عليه **(إلحاقاً له بالأعم الأغلب)** في الأخبارات والإنشاءات **(والجواب أوّلاً أقول: من الخبر المطلقة العامة)** المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل **(وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه)** فلا نسلم أن كل مخبر ومنشىء يقصد الحاضر، وهذا السند ليس في موضعه، فإن ابن سينا ليس من رجال هذا المقال، مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة، بل إنما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها، وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفاً هي الثبوت في زمان الوصف **(مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة)** بالحال ولا يقصدها المخبر **(بل المضي مطلقاً)** مقارناً كان أو بعيداً **(فكذلك الأمر في الاستقبال)** أي يجوز أن يكون كذلك، وهذا السند جيد **(و)** الجواب **(ثانياً كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطلب)** فإن الطلب فيه في الحال **(ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضراً)** والكلام كان فيه، والدليل على تقدير تماميته يفيد الأول **(أقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والإنشاء)** يكون حاضراً والمخبر والمنشىء يقصدان وقوع متعلقهما فيه **(فكذا متعلق الأمر)** وهذا ظاهر جداً **(و)** الجواب **(ثالثاً: أنه قياس في اللغة)** وهو ممنوع **(إن قيل)** حاصل الدليل إلحاق الأمر لسائر الإنشاءات والإخبارات و**(الإلحاق ليس قياساً، بل)** هو **(استقراء)** كاستقراء رفع الفاعل، فإنه إلحاق الأقل بالأكثر الأغلب **(قلت: في استقراء الجنس يجب تتبع الأفراد النوعية الموجودة عند المتتبع)** فههنا لا بد من تتبع أنواع الإنشاء والإخبار **(فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لا استقراء)** بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها **(فما ثم إلاّ القياس و)** الجواب **(رابعاً: بأن الحال في الأمر ممتنع،**

فإن الحاصل لا يطلب) والللازم من الدليل هو الحال **(فلا يمكن)** فيه **(إلاّ الاستقبال إما فوراً)** كما عندكم **(أو بعده)** كما قيل **(أو مطلقاً)** كما تقول: فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم، والمدعي غير لازم، فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض إجمالي بأنه لو تم لزم الاستحالة **(قيل: ليس مراده بالحاضر الآن)** حتى يلزم ما ذكرتم، **(بل)** المراد **(أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل)** وهو الحال العرفي **(فالفور داخل فيه)** فلا استحالة وتم التقريب **(أقول: لو صح)** ما ذكر هذا القائل **(لكان الأمر في المطلوب مقترناً بالحال)** العرفي، ويكون مثل صيغ الحال **(وهو خلاف الإجماع من أهل العربية)** والفور ليس إلاّ أوائل المستقبل عرفاً، فلزم منه ما ينافيه، ورجع المحذور قهقرى فتدبر **(نعم: لو قيل)** في الدليل إن الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و**(المقارنة كالحال)** للقرب جعل الأمر له **(عملاً بقدر الإمكان لم يبعد كما قيل في الحال)** المعمول للفعل، فإن أصلها أن تكون مقارنة للعامل، ولما لم يكن في الماضي إلتزم قد ليكون قريباً **(فافهم و)** قالوا **(ثالثاً النهي للفور والأمر نهي عن ضده)** فيكون للفور أيضاً وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين **(وقد تقدم مثله)** في مسألة التكرار مع الجواب بأن هذا النهي تابع للأمر وليس للفور **(و)** قالوا **(رابعاً)** قوله تعالى مخاطباً لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] **(ذم على ترك المبادرة)** إلى السجود، فهو للفور، ووضع الأوامر على نحو واحد، فتكون الصيغة له **(قلنا)** ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل **(مقيد بقوله)** تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩] والكلام كان في الأمر المطلق، وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي، وههنا مقيد بالفور، فله فتدبر **(و)** قالوا **(خامساً: لو)** لم يكن للفور و**(جاز التأخير، فإما إلى وقت معين فلا دليل عليه)** وإن قيل: الوقت المعين كبر السن قال: **(وكبر السن مثلاً لا يعين إذ كم من شاب يموت فجأة)** فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب **(و)** كم من **(شيخ يعيش مدة)** طويلة فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخراً، فلا يصلح الكبر معيناً للتأخير **(أو إلى آخر أزمنة الإمكان وهو مجهول، فيلزم)** بالتأخير إليه **(تكليف المحال، قلنا)** هذا **(منقوض بجواز التصريح بالتأخير فإنه جائز إجماعاً)** مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً **(والحل)** للدليل **(أن المحال إنما يلزم بإيجاب التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان دون التفويض)** إليه بأن يأتي في أي زمان من أزمنة القدرة فتدبر.

(فائدة) أبطل في الكشف مذهب الإمام محمد من جواز التأخير في الحج مع الإثم بالتفويت، في العمر بأنه إذا سألنا سائل وقال: قد وجب عليّ الحج، فهل لي التأخير إلى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي، فإن قلنا: نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت، وإن قلنا: لا يحل، لزم الفور، وإن قلنا: إن كان في علم الله موتك فالتأخير حرام، وإلاّ فيحل فلا يصح، هذا الآن ما في علم الله تعالى مجهول عنده، وهذا قريب من هذا الاستدلال لأصحاب الفور، ورده الشيخ الهداد بأنه للمفتي أن يجيب بأنه يحل لك التأخير على احتمال الإثم بموتك قبل إدراكك العام الآخر، وحينئذٍ صرت محكوماً عليه بالإثم، وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم

التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه، وقد يجاب بأن المناط على الظن، فللمفتي أن يجيب أنه يحل لك التأخير إن ظننت إدراك العام الآخر، وحينئذٍ لا إثم، وإن مات فجأة وإن لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير، وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين، فإن الموت بطول المرض إلى أسبوع وشهر غير نادر، فأين الظن بالسلامة، فهذا اعتراف بالوجوب على الفور، بخلاف الزكاة ونحوها، فإنه يمكن فيها القول بجواز التأخير إلى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم **(و)** قالوا **(سادساً)** قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨] والمراد سببهما فإن المسارعة إلى المغفرة غير معقول، فأريد سببها الذي هو أداء الواجبات، وكذا الخيرات إن أريد بها خيرات الآخرة من المثوبات، فلا بد من تقدير السبب، ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات، فلا حاجة إلى التقدير، وبعد اللتيا والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة إلى أداء الواجبات، فلزم الفور **(قلنا أولاً)** فحينئذٍ لو كانت الأوامر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً لها، وإن لم تكن للفور تكون تأسيساً، و**(التأسيس أولى من التأكيد)** فلا يكون الأمر للفور **(فانقلب)** الدليل **(عليهم)** ولك أن تقول: هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة، فلو لم تكن الأوامر للفور لزم انتساخها ولو بالزيادة، وهو خلاف الأصل، والتأكيد ليس بتلك المثابة، فيحمل عليه دفعاً للنسخ، فالأوامر إما موضوعة للفور أو مستعملة تجوزاً والثاني خلاف الأصل فتعين الأول فتدبر **(و)** قلنا **(ثانياً)** هذا الأمر **(محمول على الأفضلية)** والندب **(وإلاّ لمن يكن مسارعاً ومستبقاً)** فإنه لا يقال للآتي بالواجب في وقته إنه مسارع، واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات، وأنت تعلم أنه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الإسفار في الفجر، وتواتر عن رسول الله ﷺ من الإبراد بالظهر، ثم إنه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخر كما سيظهر بعد إن شاء الله تعالى **(و)** قلنا **(ثالثاً: لو تم)** الدليل **(لدل على الفور شرعاً والكلام في الدلالة لغة)** فلا تقريب فيه أنه إن أراد أن الأوامر وردت مطلقة، ثم زيد قيد الفور بعده، فهو نسخ لا يصار إليه بلا باعث، وإن أراد الأوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل، وهو خلاف الأصل، مع أنه يتم به المقصود فإنه حينئذٍ يحمل الأوامر الواردة في كلام الشارع على الفور، هذا فتأمل، وقلنا رابعاً: إنه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع أن منها موسعات جائزة التأخير إلى آخر الوقت، اللهم إلاّ أن يخصص، ثم إن منها ما هو مندوب التأخير كالظهر في الصيف قطعاً وقلنا خامساً: المراد بالمسارعة الإتيان بالواجبات قبل حضور الموت، ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت، كما في قوله تعالى ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ﴾ [المنافقون: ١٠] كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ﴾ [النساء: ١٧] ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الإيمان، فغاية ما لزم كون

الإيمان واجباً على الفور، ولا يلزم كون سائر الأوامر له فتدبر، وقلنا سادساً: سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل، فغاية ما يلزم منه المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة، وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظهر الصيف، فلا يدل على الفور أصلاً، ثم الأمر على هذا يكون للندب البتة، فإن من أسباب المغفرة ما هو مندوب، فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر **(قال الإمام)** على ما نقل عن البرهان: أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه إن بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلاً لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير، وهذا شر عظيم في حكم الوقف، وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً. وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة، وهذا هو المختار، وبالجملة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب، وإنما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع كونه ممتثلاً بأصل المطلوب؟ انتهى. ولعل احتجاجه بأن الطلب متحقق، والشك في جواز التأخير، فوجب الفور، وهذا بظاهره مختل، فإن الدليل إنما يدل على وجوب الفور قطعاً، وكان أول الكلام يدل على التوقف، ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج، والشك إنما هو في الإثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب، فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور، لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد، كالأمن عن الفوات أم لا، والمراد بالعهدة تعلق الإثم، وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً ليأمن عن الإثم، وعلى هذا لا نزاع، لكن يطالب بالدليل على الشك في الإثم بالتأخير، ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو للقدر المشترك، ففيه المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعاً، وإن أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة، لأنه يحتمل أن يكون الفور مطلوباً، فبقي إثم التأخير في الذمة، وإن لم يبق نفس الواجب في الذمة، والمراد بالمطلوب في قوله: فإنه بحكم الخ. . . نفس الواجب، فيحكم بأنه في أدائه ممتثل، والتوقف في الإثم بالتأخير فيه لأجل التوقف في تقييده بالفور، وعليه حمل كلامه وقرر دليله بقوله: **(وجوب الفور، وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق، فيجب البدار)** احتياطاً لثبوت الامتثال فيه قطعاً **(إذ لو أخر فإنه وإن امتثل باعتبار إيقاع أصل المطلوب)** وهو نفس الفعل **(لكنه يحتمل الإثم باعتبار عدم إيقاعه في زمانه)** فإن للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعاً في زمان، ففي التأخير ممتثل باعتبار أنه أداء نفسه، واحتمال الإثم باعتبار إيقاعه في غير أوانه، وفيه نظر ظاهر، فإنه لما احتمل كونه للفور فإيقاعه في مؤخر ليس بإيقاع في وقته المقدر شرعاً، فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والإيقاع المطلوب، نعم: لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتثالاً له لا للأمر، فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل، والقضاء عنده ليس واجباً بوجوب الأداء فتأمل **(قلنا: لا نسلم أنه مشكوك)** فإن الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم.

مسألة

(الأمر بالأمر) بشيء لغيره **(ليس أمراً)** من الآمر **(للثاني)** الغير **(على المختار، كقوله**

صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «مروهم بالصلاة لسبع» رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع» **(فلا أمر للصبي من قبل الشارع)** وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فإنه أمر للثاني من الآمر بالاتفاق، كما نقل المصنف في «الحاشية» عن السبكي، إنما النزاع في مثل مر لفلان بكذا، وقيل: النزاع مطلق، والظاهر هو الأول، لأن المصدر بقل الخطاب فيه للثاني، والمخاطب بقل مأمور بنقله، فلا يصح فيه الخلاف أصلاً فتدبر **(لنا كما أقول لو كان)** هذا أمراً للثاني **(لزم معصية العبد عند معصية السيد في)** قوله للسيد **(مر عبدك أن يبيع عبدي)** فلم يأمر السيد فلم يبع، لأنه على هذا العبد مأمور بالبيع منه، ولم يفعل وهو المعصية، واللازم باطل قطعاً، فإن قلت: يلتزم الخصم بعصيانه عند العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض، لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه، قلت: هذا مكابرة، فإن العبد لا يقال له لغة وشرعاً إنه عصى أمر هذا الآمر فافهم **(واستدل أولاً أنه لو كان)** الآمر بالأمر أمر للثاني **(لكان ذلك)** أي مر عبدك أن يبيع عبدي **(تعدياً، لأنه أمر لعبد الغير)** وتصرف فيه بالاستخدام، وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد، وههنا أمره متوقف على أمر السيد، فالملازمة ممنوعة، وأجيب أن الكلام في أن المقدر الأمر الصادر للسيد بأمره هل هو أمر له منه، وحينئذٍ فلا توقف للآمر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الآمر، فلزم التعدي قطعاً، فلذا غير المصنف الإيراد بوجهٍ آخر وقال **(أقول: إنما يلزم التعدي لو لم يكن أمر)** الآمر للعبد **(بالواسطة)** أي بواسطة الأمر للسيد، فإنه إذا أمر وجعل السيد سفيراً له فهو إذن دلالة وليس تعدياً، والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير إذنه حقيقة أو دلالة **(تأمل)** فإنه حقيق بالقبول **(و)** استدل **(ثانياً)** لو كان ذلك القول أمرا للعبد **(لكان ذلك مناقضاً لقولك للعبد: لا تبعه)** لأن الأمر بشيء والنهي عنه متناقضان بالضرورة، والتالي باطل **(ورد بمنع بطلان التالي لجواز النسخ)** أي لجواز أن يكون قوله: لا تبعه بعد ذلك، نسخاً له **(وهو معنى المناقضة)** في الإنشاءات، وفيه أنه فرض هذا النهي مقارناً لذلك القول، فيكون مناقضاً، وهذا من الكلام ليس كذلك بالضرورة، فإن العقلاء يفعلون هكذا **(قالوا: فهم ذلك)** أي كون أمر الآمر أمر المأمور **(من أمر الله رسوله ﷺ و)** أمر **(الملك وزيره بأن يأمرنا)** والأوامر على منوال واحد، فيكون الكل كذلك **(قلنا)** إنما فهم ذلك **(بقرينة أنه)** أي الرسول أو الوزير **(مبلغ)** ومعبر لأمر الله أو الملك، ولا كلام فيه فافهم.

مسألة

(إذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم) صم اليوم **(ولا صارف)** من التأكيد **(من تعريف)** نحو: صل الركعتين، صل الركعتين **(أو غيره، كاسقني اسقني فإنه)** أي فإن كل واحد من الثلاثة **(مؤكد اتفاقاً)** أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين، وأما الثاني فلأن المعاد معرفة عين الأول، وأما الثالث فلدلالة قرينة جزئية،

كالحاجة في المثال المضروب، وهي تندفع بالأول **(فقيل)** الأمر الثاني **(تأسيس)** جزاء لقوله إذا تكرر **(فالمطلوب)** ههنا **(الفعل مكرراً)** فالوجوب وجوبان **(وقيل)** الثاني **(تأكيد)** للأول **(والمطلوب المرة)** من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام **(وقيل بالوقف)** فلا يدري أيهما واقع **(للأول)** أي القائل بالتأسيس **(أن وضع الكلام للإفادة)** الجديدة **(لا لنفي الوهم كما في التأكيد)** فالتأسيس هو الأصل، فهو أولى **(وهو معنى ما قال الآمدي أن في التأكيد مخالفة ظاهر الأمرين من الوجوب)** للفعل مرتين **(إلى غيره)** أي الوجوب مرة **(فما قيل)** في «حواشي مرزاجان» **(لا يلزم في التأكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه)** حتى يكون مخالفة الظاهر **(لأن زيد الثاني: في جاء زيد، لم يدل إلاّ على ما دل عليه)** زيد **(الأول مندفع إذ مرده خلاف الفرض من وضع التركيب)** وهو إفادة الفائدة الجديدة، ولا شك أنه في التوكيد لا يحصل البتة **(وفيه)** أي في الدليل **(ما فيه)** لأن أصالة إفادة التركيب فائدة جديدة، إنما هي في غير التكرار، وأما في التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم **(وللثاني)** أي القائل بالتأكيد **(كثرة التكرار في التأكيد)** والظن تابع للأغلب **(ورجح)** هذا الرأي **(بأن الأصل براءة الذمة)** ويوافقه التأكيد، إذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس، فإن فيه وجوبين **(وعورض بالاحتياط)** فإنه في التأسيس، إذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكيد يفعل مرة، ففي الأول الخروج عن العهدة بيقين، وفي الثاني احتمال الإثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين، هذا: وفيه كلام ظاهر، فإن الاحتياط إنما يجب فيما إذا كان الأصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد، كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غمّ ليلته فلم ير الهلال، وأما إذا كان الأصل عدم الوجوب فلا، كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان، وههنا لم يكن الأصل الوجوب في المرة الثانية، فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل، ثم إن غلبة إتيانه لا يعارضه شيء فتدبر **(وفي العطف)** أي فيما إذا كان الثاني معطوفاً على الأول يكون الثاني **(للتأسيس)** فيجب الفعل مرتين **(وهو الوجه، لأن التأكيد فيه)** أي في العطف **(لم يعهد فيعمل بهما إلاّ بمرجح من خارج)** يصرفه إلى التأكيد.

مسألة

(إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب) فيه **(الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما)** فإن قلت: فعلى هذا المطلوب في الأمر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما، فالمؤدى عين ما طلب، فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بأمثالها، لأن العين غير الدين حقيقة، وإن أعطاه الشارع حكم العين في بعض الأحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه وإلاّ لزم الاستبدال، قال: **(ومعنى قولهم الديون تقضى بأمثالها)** أنها تقضى **(بأفراد مماثلة لها)** لأن الديون أوصاف في الذمة والمؤديات أفراد لها **(لا)** أنها تقضى **(بهويات معينة كالأمانات)** فإنها معينات وجب على الأمين أداؤها، والفعل فيها، لا أنها أوصاف على الذمة، وبعبارة أخرى، إن الواجب على المديون أمره مطلق، وهو الدرهم الموصوف مثلاً، فالمؤدى

هو الدرهم، وهذا مغاير له نحو إما من التغاير فهو غيره وإن كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه، وهو عين ما على الذمة، هذا وجه وجيه إن انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية، فعليك بمطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية **(وقيل: المطلوب الجزئي الحقيقي، واختاره ابن الحاجب)** ولا ينافي ما ذهب إليه أنه يحتمل التكرار، لأنه حينئذٍ المطلوب جزئيان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فإنه موضع تأمل **(لنا ما تقدم)** في المبادىء الكلامية **(من وجود الماهية المطلقة، فيصح طلب إيجادها)** ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد الماهية، لأن المقتضى قائم، فإن المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم، وإلاّ فالتقريب غير تام، لأن النتيجة صحة طلبها، والمطلوب كونها مطلوبة في الأوامر فتدبر **(أقول: و)** لنا **(أيضاً لو كان الجزئي الحقيقي مطلوباً لكان اضرب مجملاً)** لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي هي لإبهامها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك، ولا طلب المعين أيّ معين كان، لأنه مطلق التشخصات فلم يبق إلاّ المعين من حيث تعينه، والشيء لا يتعين قبل الوجود، فهو متعين غير معلوم، وهو الإجمال، كذا في «الحاشية» **(فافهم)** وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود، ويستند بالعلم الفعلي، فالأولى أن يحال إلى أن المعين غير معلوم البتة بالضرورة، ثم إنه لقائل أن يقول: المطلوب المعين، أي معين كان، وهو المطلق، وليس هو كالماهية، فإنها على زعمه مبهمة غير متحققة في الأعيان بخلاف المعينات فإنها تصلح للوجود، والمكلف متخير في الإتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه، فلا إجمال أصلاً، وهذا تقريب، مما ذهب إليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرباً فتأمل فيه فإنه يلزم حينئذٍ أخذ المرة في مفهوم الأمر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه **(قالوا: الماهية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب)** لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادىء الأحكامية **(أما الاستحالة فلأن كل موجود مشخص جزئي)** لأن الوجود بدون التشخص غير معقول **(ولا شيء من الماهية الكلية بجزئي، قلنا: فرق بين اللا بشرط شيئية وبشرط لا شيئية إذا حصلت علمت أنه ليس بشيء وقد فصل في السلم)** ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب، فاعلم أن للماهية اعتبارات؛ اعتبار كونها لا بشرط شيء أي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة، وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها فهي الواحدة إذا تعينت بتعين، وهي الكثيرة إذا تعينت بتعينات، وهي الكلي وهي الجزئي، واعتبار أخذها بشرط لا شيء، أي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود، اعتبار كونها بشرط شيء أي بشرط كونها معروضاً للعوارض، وهي الأشخاص الموجودة والماهية نمت حيث هي نفسها، وهي الموجودة بوجودها، وهي معدومة بعدمها أيضاً، وإذا عرفت هذا فقوله: كل موجود مشخص إن أراد أن كونه شخصاً مجامع للوجود فمسلم والماهية لا بشرط شيء أيضاً شخص بهذا المعنى وفي الكبرى إن أريد الماهية مع قيد الكلية فمسلم أيضاً، لكن لا يلزم إلاّ كون الوجود مغايراً للماهية المقيدة بالكلية، ولا ينافي وجود الطبيعة، وإن أراد كونه مشخصاً بمعنى أن التشخص داخل فيه فممنوع، وكذا إن أريد في الكبرى الماهية

التي تكون معروضة للكلية ولو في حين، فهي ممنوعة، فإن الماهية بشرط شيء هي التي تصير جزئية مشخصة، وههنا من الكلام محله الكلام، ثم إن هذا غير واف، فإن المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته، فليس له وجود عند القائلين بوجود الطبائع أيضاً، بل الحق أن يقال: إن الماهية لا بشرط شيء، محمولة على الإفراد قطعاً، وموجودة بوجود الإفراد ولو بالفرض، كما يقال: إذا وجد إنسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالأمر هو هذا النحو من الوجود، وهذا يعدّ وجوداً عرفاً وإن لم يكن وجوداً حقيقة أوّلاً وبالذات، ثم إنهم لو ذهبوا إلى ما ذهب مشايخنا الكرام رحمهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شيء استراحوا من هذه التكلفات، فإن الفرد المطلوب موجود بالضرورة، وإن كان العنوان عرضياً له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه.

مسألة

(الإتيان بالمأمور به على وجهه) كما طلب مع الشرائط والأركان **(هل يستلزم الإجزاء)** أم لا **(فإن فسر)** الإجزاء **(بالامتثال فنعم)** يستلزم الإجزاء **(اتفاقاً)** لأن الامتثال الإتيان بالمأمور به على وجهه لا غير **(وإن عرّف بسقوط القضاء)** عن الذمة تحقيقاً أو تقديراً كما في العيد ونحوه **(فالمختار)** عند الأصوليين كلهم **(أنه يستلزمه)** ولا قضاء على الذمة **(وقال عبد الجبار)** المعتزلي **(لا يستلزمه)** ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء، وقيل: مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء، على هذا النزاع لفظي، وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يليق بحال عاقلٍ أن يتفوه بإنكاره، فضلاً عن أن يتخذه مذهباً، لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الأيدي والأنصار تنادي أعلى نداء بكون النزاع معنوياً، فهو الأحق بالقبول، ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل، هذا **(لنا أوّلاً: كما أقول ولا بقاء للاقتضاء بعد الإتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات، كأداء الديون والأمانات)** فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات **(فكذا في غيرها)** من العبادات، فلا يبقى الطلب بعد الإتيان **(لأن الوضع واحد)** في الأوامر كلها، وإذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شيء على الذمة فلا قضاء، وللمناقش أن يقول: هب أن أوضاع الأوامر واحدة، لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مأموراً بها، بل لأمر خارج، هو أن المقصود هناك وصول المال مرة جبراً لحقه، ولا كذلك العبادات فإن المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه، فإنه موضع تأمل (و) لنا **(ثانياً: لو لم يستلزم)** الإتيان على وجهه سقوط القضاء **(لم يعلم امتثال أبداً، وهو باطل اتفاقاً، أما الملازمة فلأن اقتضاءه باقٍ بعد)** أي بعد الإتيان، وإلاّ لم يكن محلاً لمطالبة القضاء **(إذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر)** فإنه يكون واجباً مستقلاً لا قضاء للأول وإذا كان الاقتضاء باقياً **(فلم يكن إتياناً به على وجهه)** فلا يكون امتثالاً **(وللخصم أن يجادل بأن عند عدم الإتيان به على وجهه، كما يجب القضاء بالأمر الأول، كذلك عند الإتيان**

به، **كذلك)** أي على وجهه **(فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء، لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه)** وهو إتيان المأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانه، فالاقتضاء للفعل بحسب الأداء قد سقط وبحسب القضاء باق **(تدبر)** وفي لفظ المجادلة إشارة إلى ضعف الإيراد وهو ظاهر فإنه فرق بين عدم الإتيان والإتيان، فإن اشتغال باقٍ في الأول فلإسقاطه وجب القضاء، بخلاف الثاني، فإنه إذا سقط مطالبة الأداء ولم يبق شيء في الذمة، فأيّ شيء يسقط بالقضاء، وإن قيل: يكون هذا اشتغالاً آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل، لا أنه قضاء وإن سمي هذا قضاء صار النزاع لفظياً فافهم **(و)** لنا **(ثالثاً: لو لم يسقط)** القضاء وتبقى مطالبته **(لزم تحصيل الحاصل)** فإن المأمور به قد حصل فأي شيء يطلب بعده **(قيل: الثاني ليس نفس الأول بل مثله)** فليس هناك تحصيل الحاصل **(وأجيب، بأن المطلوب الطبيعة الكلية)** للفعل وقد حصل أوّلاً بالإتيان، فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل **(لا الخصوصيات)** أي ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الأول **(أقول: استحالة تحصيل الحاصل في)** الطبائع **(الكلية ممنوعة، فإنه ليس)** تحصيلاً له **(بذلك الحصول)** حتى يكون محالاً **(بل في ضمن فرد آخر)** غير المأتي به **(على أنه لو تم)** ما ذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية **(لم يتحقق القضاء)** أصلاً، لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر، فيكون إتياناً بالمأمور به، ويمكن دفع هذه العلاوة، بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها، وهذا التقييد لا ينافي الكلية، وحينئذٍ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء، فلا تحصيل للحاصل، كذا في «الحاشية»؛ ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بأن المطلوب بالأمر إتيان الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة، فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فإنه لإسقاط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة، فالإسقاط مرة أخرى لغو فتدبر **(و)** لنا **(رابعاً: القضاء استدراك لما فات)** من المأمور به **(والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء)** فلا استدراك فلا قضاء **(وربما يمنع أن القضاء ذلك)** أي استدراك ما فات **(بل القضاء الإتيان بمثل ما وجب أوّلاً بطريق اللزوم)** وكيف يكون استدراكاً لما فات عند من يوجبه من غير فوت، ولك أن تقرر الدليل بأن إتيان مثل ما وجب إن كان لإسقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل، إنما الشغل إذا فات منه شيء فحينئذٍ يكون مسقطاً، وإن لم يكن لإسقاط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الأول في شيء، وإن سمي به فالنزاع لفظي، وظهر أن استدراك ما فات من لوازم الاقضاء فقط فافهم. عبد الجبار وأتباعه **(قالوا: لو كان)** الإتيان بالمأمور به على وجهه **(مسقطاً له)** أي القضاء **(لكان المصلي بظن الطهارة آثماً وساقطاً عنه القضاء إذا تبين الحدث)** بعد خروج الوقت **(لأنه إن أمر بها)** أي بالصلاة **(بيقين الطهارة فلم يفعل)** مع اليقين بها **(فيأثم)** لأنه ترك المأمور به وهو الشق الأول **(وإن كفى الظن)** في الصلاة المأمور بها **(فقد أتى كما أمر فيسقط)** القضاء وهو الشق الثاني **(والجواب أوّلاً: أقول: الأمر بالطهارة الواقعية)** أي نختار شقاً ثالثاً هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعية، لكن الظن بقيامها كافٍ **(وصحة الظن لأنه دليل المطابقة، فإن كان مطابقاً)** للواقع **(فذاك)** كافٍ **(وإلاّ وجب القضاء)** لأنه لم يؤد المأمور به مع

شرطه (**وإنما لم يأثم بعذر الظن**) لأنه هو المقدور، والخطأ فيه ليس من تقصيره (**كالخطأ والنسيان**) يسقط بهما الإثم فافهم (و) الجواب (**ثانياً يمنع بطلان سقوط القضاء، لأن المسألة خلافية**) فلأحد أن يلتزم السقوط ويقول: الأمر كان بها بظن الطهارة (**إلاّ أن المسألة عند الجمهور اتفاقية**) فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (**ثالثاً بأن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر**) وليس قضاء حقيقة (و) الواجب (**الأول قد سقط**) الظاهر أن هذا جواب باختيار الشق الثاني، يعني أنه كان مأموراً بالأداء على ظن الطهارة، وقد أدى، فقد سقط، والقضاء أيضاً قد سقط، وهذا واجب آخر (**كذا في «المختصر»، وفيه ما فيه**) لأنه لم يعهد في الشرع للفجر مثلاً فرض غير الأداء والقضاء، ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء، فلا يوجد قضاء حقيقة، وهذا الثاني في غاية السقوط، فإن القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة قد استغلت بالواجب لفواته، بخلاف ما نحن فيه، لأنه إذا سلم أن ظانّ الطهارة أدّى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء إسقاطاً له، وقد، يجاب أوّلاً بأن هذا أداء ترتب على أداء الأول بالأمر، والثاني من غيره، وهذا غير دافع للإيراد، فإنه لم يعهد هذ الترتب في الشرع أصلاً، وإن قيل إنه وجد هذه الصلاة كان استشهاداً بالمتنازع فيه، وثانياً بأنه قضاء ولو مجازاً، فليس هذا من غير المعهود، وهذا في غاية السخافة، فإنه لا كلام في التسمية، والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء، فلزم غير المعهود قطعاً، ثم إن الموجبين للأداء ثانياً قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء، فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (**رابعاً على ما قيل: الأمر بظن الطهارة ما دام الظن باقياً وإلاّ فبإتيان المثل**) هذا أيضاً اختيار للشق الثاني لكن لا مطلقاً، بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع، فبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا إثم لأنه غير مقصر، فإن قلت: الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجوب القضاء إما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر، وقد مر أن القضاء بالسبب الأول، وأما لأن المأتي به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه، فهذا الانقلاب غير صحيح، لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً وممحواً من ديوان الثواب، قلت: إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة، بل حالها موقوفة، فإن استمر الظن تكون صحيحة، وإلاّ لا، فتبقى الذمة مشغولة، فيجب القضاء لتفريغها، وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو، فإنه يخرجه خروجاً موقوفاً فافهم (**أقول: لو تم**) هذا الجواب (**لم يكن فرق بين الظن المخالف**) للواقع (**والمطابق**) له لأن الأمر ليس إلاّ بظن الطهارة الباقي على ما سلم، فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقد امتثل، فيلزم أن يكون الأجر في المخالف والمطابق على السوية (**وقولهم في الاجتهاد إن للمخطىء أجراً وللمصيب أجرين**) مطابقاً لحديث حكي في «الصحيحين»: «إذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» (**يدل على خلافه**) لأنه يوجب عدم المساواة في الأجر (**فتدبر**) وهذا قياس بعمل جزئي على إخراج حكم كلي واجب العمل إلى يوم القيامة، فإن

إصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الإمارة عليه، فالخطأ فيه للغفلة عنه، فلا بعد في افتراق الإصابة والخطأ، وأما العمل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم، وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الإخلاص الموجب للثواب، ألا ترى العمل على حكم خطأ مخرج بالاجتهاد لا ينقص من الأجر شيئاً، فكذا هذا فافهم.

فصل

(النهي اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاء) واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الأمر **(وأورد)** نحو **(كف عن الزنا)** فإنه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر **(وأجاب العلامة بأن المراد)** بالفعل المكفوف عنه **(فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى)** ومأخذ اشتقاق كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه، بل عن فعل آخر هو الزنا، وهذا الجواب وإن كان تاماً، لكن لما كان مشتملاً على قيد زائد قال **(أقول: الأقرب)** في الجواب **(أن في كف وإن كان الاقتضاء بالصيغة)** لأن صيغة الأمر موضوعة للاقتضاء **(لكن اقتضاء الكف ليس بها)** أي بالصيغة **(بل)** الاقتضاء للكف بالصيغة **(في: لا تزن، وهو)** أي الاقتضاء بالصيغة هو **(المراد)** في الحد فافهم **(وقيل)** في الجواب كف عن الزنا **(باعتبار الإضافة إلى الكف أمر)**، فإنه طلب **(و)** باعتبار الإضافة **(إلى الزنا نهي)** وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصولي لم يتعلق به **(وحدود الغير تعلم بالمقايسة إلى الأمر بالمقابلة)** فانتهى على منوال تعريف القاضي قول يقتضي طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه، وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره، لا تفعل استعلاء، والقول لمن دونه لا تفعل أو إرادة الكف عن الفعل، ويرد عليها مثل ما يرد هناك، ويدفع بمثل ما دفع به ثمة **(ثم صيغته تستعمل لسبعة معان، التحريم)** استعلاء نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً **(الكراهة)** نحو قوله ﷺ: «**(لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه)**» وروي مثله في الصحاح **(الدعاء)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] بعد إذ هديتنا **(الإرشاد)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم **(التحقير)** نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨] [طه: ١٣١] بيان العاقبة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢] اليأس نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧] وقد يجيء لمعان أخر كالتسوية والتهديد والالتماس **(والخلاف في أنه هل له صيغة)** موضوعة بإزاء اقتضاء الكف الحتمي **(و)** الخلاف **(في صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة)** كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والأصول **(أو بالعكس)** من أنها ظاهرة في الكراهة دون الحظر **(أو مشترك)** لفظي بينهما **(أو)** متواطء موضوع **(للمشترك)** بين الحظر والكراهة **(أو)** هي **(موقوفة كما تقدم في الأمر)** خبر لقوله، والخلاف يعني الخلاف هنا، كالخلاف ثمة **(ونقل الأستاذ الإجماع، على أنه للحظر بعد الوجوب)** لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر **(وربما يمنع)** الإجماع فيخالف فيه **(وقد**

توقف الإمام) فيه وهذا إنما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الإجماع.

مسألة

(النهي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه **(لغة)** أم لا يدل **(المختار لا)** يدل لغة عليه، وقيل: يدل **(لنا، أن فساد، الشيء عبارة عن سلب أحكامه، وليس)** المدلول **(في لفظ النهي سوى طلب الترك)** حتماً **(وهو لا يستلزم ذلك)** أي عدم ترتب الأحكام **(قطعاً)** وكيف لا ومن البين أنه لو قال: إذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه، لكن لا تفعل، إن فعلت عاقبتك، لم يعد مناقضاً لغة وعرفاً، ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه، وإنكار هذا مكابرة، القائلون بالفساد لغة **(قالوا: الأمر يقتضي الصحة)** وهو ظاهر جداً فإنه لا يأمر عاقل بأمر لا يكون هو صحيحاً ومعتبراً عنده **(والنهي نقيضه، ومقتضى النقيض نقيض المقتضى)** فمقتضى النهي نقيض مقتضى الأمر وهو الفساد **(والجواب: أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما)** فلا نسلم أن مقتضى النقيض نقيض المقتضى؛ فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد، بل مع اقتضاء الصحة، كيف ومقتضى الأمر إيقاع الفعل، ولا يكون واقعاً إلاّ مترتب الآثار، بخلاف النهي، فإنه يقتضي الكفَّ عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم **(على أن للاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعاً من التقابل)** فحينئذٍ يجوز أن يكون الأمر مقتضياً للصحة، والنهي لا يكون مقتضياً لها وفيه أيضاً تناف في الأحكام، وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضييهما ومقتضى الأمر الصحة، فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد، فإن منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الأول، وإلاّ فليس في اليد منع فتدبر. وقد يجاب بأن هذا قياس في اللغة، ورد بأنه استدلال باستقراء حال المتنافيين فتدبر، وقد يجاب أيضاً بمنع اقتضاء الأمر لغة الصحة، فإنه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الأحكام وإنما يجب شرعاً أو عقلاً وفيه أنه لطلب الإيقاع للمأخذ في العين، وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الآمر، وإلاّ لما صح منه طلب الإيقاع فتأمل فيه.

مسألة

(النهي هل يدل على الفساد شرعاً) أم لا **(المختار نعم)** يدل مطلقاً في العبادات والمعاملات **(وقيل: يدل في العبادات فقط)** دون المعاملات **(وإليه مال)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** والإمام **(الرازي)** وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة، واختاره الشيخ ابن الهمام، ثم ههنا بحث، لأنه إن أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لا يقتضي الفساد، بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات، وسيختاره المصنف، فلا يصح ههنا قوله: المختار نعم، وإن أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الإثم لأجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور، فلا

يصح جعل المذهب الثاني مقابلاً له، فإنه لم يذهب أحد إلى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات، فإن قلت، المراد الفساد بالذات والكلام فيما إذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في «المختصر»، قلت: نقل ههنا حاشية مفيدة لكون النهي مطلقاً، سواء كان لذاته أو لأجل الوصف، وأيضاً لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات، فلا تدخل العبادات في موضوع المسألة، فلا يصح نقل المذهب مقابلاً للأول ههنا، ولا جواب عن هذا البحث، إلاّ أن يقال: المراد أن النهي بما هو نهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته، وفي المذهب الثاني لا دلالة إلاّ في العبادات وأما في الشرعيات وإن كانت لا تدل عندنا إلاّ أن الشرعية صارفة عنه فتأمل فإنه موضوع تأمل **(لنا أوّلاً لم يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقاً)** عبادة كانت أو معاملة، فدلالته على الفساد مجمع عليه، وفيه على ما سيجيء أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيها فغير مسلم ولو جعل المدعي أنه بما هو هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد، فالحاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته، ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة، فهو للفساد شرعاً، لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لأجل الوصف إن تم يدل على أن مقتضى نفس النهي في الشرعيات، ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا **(ثانياً حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه، فإن الحكيم إنما ينهى عن الفحشاء)** فيكون القبح فيه لذاته، والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلاً فلزم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته، وإن استعين بأن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، والقبح الكامل ما يكون لذاته، ففيه أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة وله أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل، وأما ههنا فالنهي ليس موضوعاً للقبح ولا للفساد، وإنما يلزم لضرورة حكمة الناهي، فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى انفراد الكامل، بل ينكشف لك إن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقتضية لكون المنهي عنه ممكناً تدل على النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر. القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقاً **(قالوا: لو دل)** النهي على الفساد **(لناقض تصريح الصحة)** وهو باطل فإنا نعلم قطعاً لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وإن طلقت يقع ويترتب أحكامه ولو فعلت عاقبتك، كان صحيحاً **(والجواب منع الملازمة)** فإن التصريح بالصحة مغير له، ولك أن تقرر دليلهم بأنه لو كان دالاً على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضاً لمفهومه عند العقل، كما أن التسلح مناقض لمفهوم الأسد عند العقل مع أنه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر، لكن في بطلان التالي تأمل، المقتصرون على الفساد في العبادات **(قالوا: العبادات مأمور بها، فلا تكون منهياً عنها)** للتضاد بينهما **(والجواب: يجوز أن يكون النهي راجعاً إلى الوصف)** فتكون مأموراً بها بالذات، وإنما النهي عنها لاشتمالها على الوصف **(فلا تضاد لتغاير المحلين)** للمأمورية والنهيية وهذا الجواب إنما ينتهض من منكر استدعائه الفساد مطلقاً، وأما من قبل مدعي الفساد أن هذا إنما ينتج أن الفساد

لازم في العبادات المنهية، وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلاً، بل يجوز أن يكون هناك لدليل آخر فتدبر **(على أن المعاملات قد تكون واجبة)** أيضاً، فهي مأمور بها، فلا تكون منهياً عنها كالعبادات، فانتقض الدليل، ويمكن دفعه بأن المعاملات بعض منها غير مأمور به، فيجوز أن يكون منهياً عنه، بخلاف العبادات، فإن كلها مأمور بها، فتنافي النهي، كذا في «الحاشية»، ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون مأموراً بها إلاّ أن يراد بالمأمور به أعم، ثم قال: بهذا يندفع أن المعاملات مباحة، فلا تكون منهياً عنها للتضاد، ولا يظهر وجه الدفع إلاّ أن منها ما هي حرام، فيتعلق به النهي، وفيه نظر ظاهر، فإن دعوى المستدل أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المأمورية والنهي والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورة لكنها مباحة البتة، فينافيه النهي، فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضاً، وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض، وإن أريد أنها حرام لأجل الوصف فتكون مباحة لذاتها، فالنهي مضاد لها، وإن فرق بأن الإباحة لذاتها، والنهي للوصف، انقلب على أصل الدليل، وجوب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلاً فتدبر، فحينئذٍ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو إحداث التغاير في المحل، وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب، فإذا نهى عنها صار ارتكابها موجباً للعقاب، فخلا العبادة عن ثمرتها بالنهي، فلا تكون مشروعة أصلاً، وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي: جعلت هذا الشيء سبباً لهذا، لكن لا تفعله، ولو فعلت عاقبتك، لا تخلو المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا، وإن كان موجباً للعقاب في الآخرة، كالبيع، فإن حكمه الملك ويثبت مع الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنيوية، بل ثمرتها تكون الثواب لا غير، وقد انعدم بالنهي فلا يصح، وقال «مطلع الأسرار الإلهية» في «شرح المنار»، ما ذكره في العبادات صحيح، وينبغي أن تكون المعاملات أيضاً كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو النهي، وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي.

ويقول هذا العبد: ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع، فإنه هب أن المقصود في العبادات الثواب، لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب، فإنه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد، فإنه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشروعاً في نفسه ويكون منهياً وغير مشروع بوصفه، فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق لأن يعطى أجر نفس الفعل، ويعاقب على إتيانه بوصف غير مشروع، وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع، فليس ببعيد أن يقال إن ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه أبطل أجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها، فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الأولى، وما ذكره «مطلع الأسرار الإلهية» أن النافي للصحة متحقق، في المعاملات وهو النهي، فلا يفقهه هذا العبد، فإن النهي في الشرعيات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتض للصحة، فكيف يكون نافياً، ومن ادعى فعليه البيان، فافهم وهو أعلم بالصواب.

مسألة

(المنهي عنه لا يكون ممتنعاً) مطلقاً، أو عن المكلف عندنا، **(خلافاً للأئمة الثلاثة)** مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبوأنا في جوارهم **(لنا أنه)** أي المنهي عنه **(مقدور)** لأن النهي تكليف بالكف، والمكلف به مقدور فالكف مقدور، والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر، فالفعل المنهي عنه مقدور، وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف. فيكون المكفوف عنه مقدوراً **(ولا شيء من الممتنع بمقدور)** وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعاً **(وأورد أوّلاً أنه ممتنع بهذا المنع، وهو)** أي طلب الكف عنه **(ليس بمحال)** وإنما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع **(كتحصيل الحاصل بهذا الحصول)** فإنه ليس ممتنعاً، وإنما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول، فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي، وإنما يبق مقدوراً بالنهي فلا استحالة **(كذا في «شرح المختصر»)** ولا يخفى جوابه، فإن الكلام في الممتنع لذاته، ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع، كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن، وعند ورود النهي صار ممتنعاً، وهذا انقلاب محال، بل المحال محال دائماً **(أقول: يلزم أن يكون النهي سلباً للقدرة)** لأن الشيء قد استحال بالنهي، وهو غير مقدور **(وفيه انقلاب حقيقته)** أي حقيقة النهي **(لأنه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة)** والآن يصير امتناعاً بالضرورة **(هذا خلف)** وبعبارة أخرى: حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع، سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار، فلا يكون منهياً عنه، فإن قلت: لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلاتية لها شروط وأركان أبانها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي، فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط، وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط، فالشرطية إنما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به، فتعلق هذا النهي غير ممتنع، قلت: لا شك في أن الشيء بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بيّنًا، وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها، والشرطية تنافيه، نعم: يستبان بالأوامر الشرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن إمكانه الذاتي، فإن قلت: فقد بين الشرائط بالنواهي، قلت: سيجيء جوابه بالتجوز في المنهي عنه أو النهي، فإن قلت: الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة، وإنما امتنع في نظر الشارع بالنهي، فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعاً، قلت: الأركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة، فليست هي مشروطات من غير شرط، ولا يمتنع تعلق النهي بها، وإنما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة، فإنها مستحيلة بالذات، وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات، إن علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الأركان الحسية، وإلاّ فلا يصح الحمل عليها، لأن الحقيقة أصل، فلا تترك وبهذا يندفع أيضاً ما لو قيل، سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة، لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الأركان الحسية

وتكون باطلة في نظر الشارع، فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقاً يوجب الفساد، وذلك الاندفاع بأن الحمل على الأركان الحسية مجاز، فلا يصار إليه إلاّ بالضرورة، وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الأركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة، لكن لا مطلقاً، بل إذا كانت مع شرائط مخصوصة، فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة، بل لترتب الثمرات المخصوصة، فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن، لكنه لا يترتب عليها حينئذٍ تلك الثمرات، والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها، وهو مرادهم بالممتنع، وهو كافٍ لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي للنهي، وسيجيء حله إن شاء الله تعالى، مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بأن الفاتحة ركن للصلاة، وتركها موجب للبطلان، وجوّزوا تعلق النهي بها، وهذا صريح أنهم يجوّزون كون الصلاة إن كانت متروكة منهياً عنها مع أن الشيء منفكاً عن الجزء ممتنع بالذات فافهم **(و)** أورد **(ثانياً النقض بنحو)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(دعي الصلاة أيام أقرائك)**» رواه الترمذي وأبو داود وتدع الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهي وقد تعلّق بالصلاة المقارنة عدم الشرط، وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن، فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر **(قلنا)** مثله **(محمول على بيان الانتفاء)** أيام الإقراء، يعني النهي مجاز عن النفي، فالمعنى ليس تتحقق صلاة في أيام الإقراء، وهذا تصرف في صيغة النهي **(أو)** قلنا: النهي **(راجع إلى الإيقاع والعزم)** عليه **(لا إلى الفعل)** فالمعنى دعي عزم الصلاة أيام أقرائك فإنه لا تتحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة، بل معها أيضاً وإن كان من غير فائدة، وإنما حملنا على أحد هذين المجازين **(تقديماً للعقل)** الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام **(على النقل)** الوارد فيه النهي متعلقاً في تلك الأيام فأوّل، بأحد التأويلين فافهم، وقد يجاب بأن المراد بالصلاة الشبيه بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها الصحة، وهي أمور ممكنة أيضاً، وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به، لكن هذا إنما يتم لو كانت الحائضة الأميّة والخرساء لو أتت بهذه الأركان من غير نية وعزم على الصلاة كانت آثمة، وما وجد رواية صريحة فيها **(فبيع الحر والمضامين)** وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة **(والملاقيح)** وهو ما كان في رحم الأم من الحبل **(وما أشبه ذلك)** كبيع الميتة **(كلها منفيات)** أي ليست هي بيوعاً، والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة، بل مجاز عن النفي، أو ليس ركن البيع، وهو مبادلة المال بالمال مفقوداً، ووجود الشيء من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم، أتباع الأئمة الثلاثة **(قالوا: الصلاة تنقسم إلى صحيحة وفاسدة، والمقسم مشترك)** في الأقسام، فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية، وقد ورد النهي عنه **(قلنا)** أولاً: هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم، فلا حجة فيه، اللهم إلاّ إذا ثبت الإجماع عليه، وقلنا ثانياً: سلمنا أنه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل **(ذلك كتقسيم الإنسان إلى الحي والميت)** فهو تقسيم

مجازي، وكيف يدعي أحد أن الشيء الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط، فرد لهذا الشيء، وهل هذا إلاّ كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم.

مسألة

(المنهي عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا) والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهياً لعينه، بل لوصف أو مجاور **(خلافاً للأئمة الثلاثة)** وفسر الشرعي بما لا يدرك إلاّ بالشرع والحسي خلافه، ويرد عليه أن الزنا لا يدرك إلاّ بالشرع، فإنه إيلاج في فرج محرم خال عن الشبهة، والفرج المحرم لا يدرك إلاّ بإبانة الشرع. وكذا الغصب، أخذ مال الغير تغلباً، والتغلب لا يدرك إلاّ بالشرع مع أنهما حسيان منهيان لأعيانهما، والحق ما فسره بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاماً مخصوصة، كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك، وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات، بل رتب عليه الحد، وكذا الغصب كما ورد في الأخبار الصحيحة، و«للعاهر الحجر» ولا حق لعرق ظالم **(لنا أن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن)** فلا شيء من المشروع بمنهي عنه **(أما الثانية فبالاتفاق)** وبالضرورة **(وأما الأولى)** وهي أن كل مشروع حسن **(فلأن التشريع إنما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون)** مثل هذا الشيء **(قبيحاً)** لعينه **(بل مرضياً)** في ذاته، وإن جاز أن يقارنه القبيح فيقبح لأجله، وههنا بحث قد استصعبه بعض الأعلام، وهو أن الشرعي يطلق على معنيين أحدهما: ما أجازه الشارع، وظاهر أن هذا لا يكون قبيحاً لذاته، والثاني: ما مر، فإن أريد بالمشروع المعنى الأول فمسلم، لكن غاية ما لزم أن ما أجازه الشارع لا يكون منهياً لعينه، وليس هو مطلوبكم، وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع، فالصغرى ممنوعة، وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة، كالصوم مثلاً يكون بعض أنواعه كما في سوى العيدين، والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لأعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المخصوصة بعضها حسنة كما إذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الأوقات المكروهة، وبعضها قبيحة لذاتها، كفائتة الشروط، أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر، فقد ظهر أن هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم، لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة، وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سبباً لثمرة، ثم النهي عنها لقبحها لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن أجزائه التي هي أمور حسية، واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الأجزاء لأجل النهي لغو لا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة، كذلك لا يكون إلاّ ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة، وهو المعنى بالحسن ههنا، ولا يتصف به المنهي عنه لذاته، ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات إنما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعاً، وهذا وإن لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المسترشد، ثم سلك المصنف مسلكاً آخر منقولاً عن

الإمام الهمام محمد رحمة الله عليه وارتضى به الإمام فخر الإسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعاً إذا خلت عن الثمرات ممتنعة، ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاد بقوله: **(أقول: التحقيق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات، أو بعضها وجود وبعضها عدم)** وليس الكل عدمات **(وهي وإن كانت حسنة عقلاً لكن ما كانت موجبة لأحكامها)** التي هي ثمراتها **(إلاّ بعد جعل الشارع)** من حيث هو شارع **(واعتباره وهو)** أي هذا الجعل والاعتبار **(نحو من الإيجاد في نفس الأمر، فهو جعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً، فجاءت حقائق كلية)** مركبة من تلك الأفعال **(متحصلة)** في نفس الأمر **(موجبة لأحكامها المقصودة منها)** بعد وجود الشرائط المشروطة بها **(ووضع لها أسماء مخصوصة)** أو استعمل فيها مجازاً **(وعلمها)** أي علم تلك الحقائق **(للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين)** خصوصاً على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين، وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلاّ ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي إلاّ بفقدان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات، فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل، فما يتراءى فيه تعلق النهي به فلأجل عروض وصف أو مجاور لا لذاته، إلاّ فيما إذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود، فحينئذٍ يتصرف في النهي أو المنهي كما مر، وفي «الحاشية» وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة، ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط، وأن جعل بعض الأمور ركناً وبعضها شرطاً توقيفي لا يدرك بالعقل وأن المستجمعة منها للأركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض، لأن العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر، فمن قال: أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه، وهو خلاف الإجماع، فلا نهي عنه إلاّ باعتبار وصف عارض، فلا يكون منهياً عنه لذاته، ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركناً أو شرطاً حسن، فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد، بل لمجاور انتهت، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: لا ينفع المخالفين، فإن طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلاً تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة، بل هي مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة، أو يقول: إن الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الأمور مع التقييدات ككونها في غير العيد، ودعوى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم البينة عليه، هذا هو الذي عليه الإمام حجة الإسلام هذا. والتحقيق على ما عند هذا العبد أن ههنا مطلبين: الأول: أن النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات، فلا تكون هي منهية عنها بالذات، ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة، وما ذكر المصنف وافٍ به، وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والنهي عنها بالذات، لأن الشيء المستجمع للأركان والشرائط موجبة لثمراتها البتة، فهي مشروعة، فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبح إلاّ فاقدة أحد هذه الأمور، فهي من المستحيلات، فلا يتعلق بها النهي لذاتها، وحينئذٍ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان

الخ. . . فإنا سلمنا أنها الأركان، لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة، وإعطائها الوحدة، وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية، فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة، والقبح إنما يكون إذا لم يترتب عليها ثمراتها، وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها، فغير المشروع شيء آخر لا هي، وبعبارة أخرى: الصلاة المنهية، أهي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا، وعلى الثاني فما ورد النهي عن الصلاة بل عن شيء آخر، والنصوص تأبى عنه، وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهي عن صلاة كذا يبطله وعلى الأول فهي مشتملة على الأركان المعتبرة عند الشارع، والشروط المعتبرة لوجودها، وإلاّ لزم وجود الشيء من غير ركنه وشرطه، وهو من أبين الاستحالة لا يصلح متعلق النهي، وإذا كانت مع الشرائط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الأحكام، فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها، وإذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح، وما صنع ذلك إلاّ لقبح وصف أو مجاور، إلى هذا كله أشار الإمام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال: الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهياً عنه، أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأي شيء حرم وبأي فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلاً ولا يتوقف على كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات، وقد تقرر استحالة الباطل القبيح لعينه، بأن الصحة داخلة في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما، ولا تكون الصلاة والصوم المنهيان لأعيانهما صلاة وصوماً لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة، فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة، فلا تكون متعلق النهي، فالشرعي الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لأجل الوصف، وهذا التقرير تلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في «الأصول»، وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة، ولا يظهر لهذا أثر في كتب المشايخ، نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من اللوازم، فبانتفائها تنتفي، وهو الذي وقع فيه الخلاف، فلا بد في إبانة ذلك من الرجوع إلى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع، وهذا وإن أفضى إلى التكرار والتطويل، لكنه يعصمك من الزلة فإنه لا يخلو عن الإفادة والتحصيل.

المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد، فإنه مشروع عندنا بأصله دون وصفه، والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورد به النهي، فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوماً وأثم، وإلاّ لم يقع النهي عن الصيام، بل عن شيء آخر، وإذا وقع صوماً لا بد أن يكون مشتملاً على الأركان والشرائط، فتجب المشروعية، وإلاّ لم يكن صوماً ولا متعلق النهي، هذا غاية التقرير لكلامهم، ولا يرد عليه ما ذكر وقرر لكلام الإمام حجة الإسلام بأنه حينئذٍ يصير فائت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهي، هذا خلف، وبعد في الكلام كلام، هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي، نحو: ألا لا صيام في هذه الأيام فهذا يقتضي أن تنتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهياً حتى يطلب الإمكان فلا يلزم صدق الصوم على المأتى به، وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسألة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك

إلى دفعه فتذكر و(**أورد**) عليه (**أنه يلزم**) حينئذٍ (**أن يكون الوضوء داخلاً في مفهوم الصلاة**) لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صلاة عندكم فينبغي أن يكون جزء ما منه فائتاً وليس إلاّ الوضوء مثلاً، فيلزم كونه داخلاً مع أنه شرط خارج هذا خلف (**كذا في «شرح المختصر»**) مطابقاً لمتنه ثم هذا لازم عليهم أيضاً، فإن الصلاة الصحيحة ليست إلاّ ما كان مقارناً للطهارة، فيلزم أن تكون داخلة فيها، فما هو جوابكم فهو جوابنا (**وأجيب بمنع اللزوم، لأن الشرط إنما هو لتحقق المسمى شرعاً**) لا أنه داخل في حقيقة المسمى، قيل: لو كان المسمى عبارة عن نفس الأركان من غير اعتبار أمر زائد لزم تحققه عند تحقق الأركان ولو مع فقدان الشرط، ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم إعدام الموجود، وسيجيء حله إن شاء الله تعالى منا، وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لانفس الشرط، فالصلاة مثلاً عبارة عن الأركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم (**قيل: المراد**) باللزوم (**أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاة، لا**) أن يكون جزءاً (**لحقيقتها، وأراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفاً على تعقله**) بأن يكون جزءا لعنوانه (**فمفهوم البصر جزء لمفهوم العمى، وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالته عليه تضمنية**) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور الأركان مقيدة بمقارنة الشروط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاة، وهي الأركان الغير المقارنة لها (**أقول**) أوّلاً: (**التوقف**) أي توقف تصور الصلاة على الوضوء مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (**ممنوع**) وتحقيقه أن الصلاة مثلاً عبارة عن هذه الأركان لكن لا مطلقاً، بل بحيث تكون مصداقاً لتعظيم الباري عز وجل، وهذا التعظيم كالصورة والنوعية لحقيقة الصلاة، والأركان كالمادة لها، فالأركان إذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق، لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم، فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتنعدم الحقيقة، ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان، كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص، ولا يلزم دخوله في حقيقته ولا في مفهومه، فاندفع ما لو قيل إن التقييد لو لم يكن داخلاً لكان الصلاة مع عدم الوضوء صلاة، وإلاّ لزم إعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل، ويحوم حول ما ذكرنا ما في «الحاشية» أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر إلى الشرط، ويقولون للمقبولة منها: أرواح في عالم اللطائف، والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام، فإنهم يقولون: للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الأعمال ونصوص حراسة الأعمال، كما يورد في الخبر الصحيح أن سورة الملك تحرس للقارىء في الآخرة، والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها إلى الفاسدة نسبة الحي إلى الميت في عالمنا، فهذا أعدل دليل على أن للصلاة أمراً بمنزلة الروح للجسد، والشروط إنما هي شروط لوجوده فافهم (**و**) أقول ثانياً: (**لو سلم**) اللزوم (**فبطلان اللازم ممنوع، فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط**) وإنما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر أتباع الأئمة الثلاثة (**قالوا: أوّلاً النهي في الشرعيات**

كالنهي في الحسيات) لأن وضع الصيغة غير مختلف، والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته، فكذا في الشرعيات **(قلنا)** لا نسلم المماثلة بين النهيين كيف **(الحسي لا يلزم أن يكون حسناً لأن خلق القبيح ليس بقبيح)** وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله **(بخلاف التشريع)** فإن تشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته، فإن حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه **(و)** قالوا **(ثانياً)** قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] والنكاح شرعي، وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعاً أصلاً، والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها إجماعاً **(قلنا)** لا نسلم أن المنهي عنه في شيء شرعي، بل النكاح **(محمول على اللغة)** وهو الوطء فإن قلت: فحينئذٍ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم، قلت: بطلان العقد بالإجماع وبأن المقصود من العقد ثمرته، وهي حل الوطء، لأنه مشروع لأجله ولما لم تترتب هذه الثمرة عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم **(أو)** قلنا **(كما مر في صلاة الحائض)** من كون النهي بمعنى النفي أو المراد النهي عن العزم فتذكر.

مسألة

(النهي في الحسيات) قد مر تفسيره **(كالغيبة والكفر)** وسائر العقائد الباطلة **(يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد، أي البطلان)** لذاته **(وعدم السببية للحكم)** أي الثمرة **(لأن الأصل هو الأصل)** والقبح الذاتي هو أصل في النهي، كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر **(إلاّ لدليل)** صارف عنه، فإنه حينئذٍ لا يدل على الفساد لذاته، بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل **(كنهي قربان الحائض)** قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان، فيصلح موجباً للحكم والثمرة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض **(وأما)** النهي **(في الشرعيات فعلى فساد الوصف)** أي فيدل على فساد أمر خارج وصفاً كان أو مجاوراً **(عندنا)** لأن النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكناً واقعاً بالإيقاع، ومقتضى النهي الذي هو القبح يلزمه أن لا يكون مشروعاً أصلاً، فعملنا بما يوجب النهي دون مقتضى النهي **(تقديماً للمقتضي على المقتضى كما علمت)** مفصلاً **(وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل)** فيما إذا علم تعلق النهي لأجل الوصف أم لا يدل اختلف فيه **(فعند الأكثر لا)** يدل **(لهذا صح طلاق الحائض)** فإن الطلاق في نفسه ليس قبيحاً، وإنما القبح للمحاور **(و)** صح **(ذبح ملك الغير)** فإن الذبح بما هو إخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجباً لتلف مال الغير؛ **(و)** صح **(الصلاة في الأرض المغصوبة)** كذلك كما مر **(و)** صح **(البيع عند النداء)** لأن البيع لا خبث فيه، وإنما هو لتوهم إخلال الجمعة المفروضة **(والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهي للوصف مطلقاً يدل على فساد أصله، لنا لا تضادّ لتغاير المحلين)** محل المشروعية ومحل الفساد، وغاية ما يلزم كون الأصل ملزوم القبيح **(وملزوم**

القبيح لا يكون قبيحاً لعينه) بل بالعرض، وإذا لم يكن فساد الوصف موجباً لفساد الأصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعاً وإنما الفساد لوصف كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى: **(فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الإيجاب)** الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه، وإنما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر، ثم إنه بعد النذر يؤمر بالإفطار وقضاء يوم مكانه، وكذا الصلاة في الأوقات المنهية، فإنه لا قبح فيها من حيث هي صلاة، إنما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان، فيصح النذر بها أيضاً لعدم تعلقه بالتشبيه بعبادة الشيطان، وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فإنها ليست خبيثة من حيث إنها مبادلة المال بالمال بالتراضي، وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة أو غيره من الشروط المفسدة، والموجب للملك إنما هي من جهة كونها بيوعاً ومبادلة، لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف، ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الرفع من قبل الشارع، إذ لو ثبت الملك حل له المطالبة، وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر، واعترض بأن غاية ما لزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة، لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للآتي بهما، وثبوت الملك في البيع الفاسد، وهذا الاعتراض في غاية السخافة، فإنك قد علمت سابقاً أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للأركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة ترتب عليها الأحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لأجلها، وإلاّ فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمرة أصلاً، وقد مر من قبل، وحينئذٍ لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه، ثم ربما يستشكل بأن انعقاد النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح، لأن المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال: «لا نذر في المعصية» ولا شك أن المعصية عامة، سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف، فيلزم أن لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعاً، وما يقال: إن وجوب الأداء لوجوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية، وانعقاد النذر أيضاً لهذه الفائدة ليس بشيء، لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل، وإذ لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء، وجوابه: أنَّا قد بينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه، والنذر إنما تعلق به، وإنما المعصية الإعراض المذكور ولم يتعلق به النذر، ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره، كيف وإلاّ لم يصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق، بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة، وحينئذٍ لا حاجة ما أجيب به باختيار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه إن أضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وإن كان الغد يوم العيد، لأن ما نذر به ليس معصية، وإنما اتفق أن يكون عيداً، بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فإنه معصية، مع أنه إن كانت المعصية لكون متعلق النذر مقارناً بالإعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء، وإن كانت لتعلق النذر بما هو معصية، فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف؛ ثم اعلم أن

مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كما في صوم العيد، فإن الحرمة للإعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاك الصوم مطلقاً وإلى أمر مجاور قد ينفك عنه، كما في البيع وقت النداء فإنه ما نهى عنه إلاّ للإخلال بالجمعة، وهو قد ينفك عنه كما في البيع مع السعي، ونكاح المحلل فإنه إنما نهى لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينفك عنه، فالقسم الأول إن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام وإلاّ فالمكروه، وعلى القسم الثاني، لا يطلقون لفظ الحرام، إنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون: البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم، ثم إنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده، لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الإتمام، ووجوب الإتمام لصحة الشروع وصيانة ما أدى والشروع فيه غير صحيح، وما أدى واجب الرفع فلا صيانة، فلا وجوب فلا قضاء، ومع هذا أوجبوا الصلاة بالشروع في الوقت المكروه، وفرقوا بأن الصوم وقته معيار، ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل، وكل جزء منه مشتمل على معصية، وهي الأعراض بخلاف الصلاة، فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية، وإنما تتم بالسجدة، وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للمعيارية، فإن الشروعين متساويان في كونه معصية لأجل الغير، فإن كان هذا آخر أجاله عن سببيته لوجوب الإتمام فهما سيان وإلاّ وجبا فالأولى أن يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال إن إتمام الصوم إنما يجب صيانة لما أدّى، وكل ما أدى لا يخلو عن الأعراض، والصلاة إنما يجب إتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان، وليس في التحريمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية، فلا تخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه، وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلاّ الركعة التامة لا ما دونها لأن ما دون الركعة ليس صلاة، وذلك لأن ما دون الركعة عبادة صلاتية، فتحرم في هذه الأوقات، كالركعة لوجود التشبه المنهي.
أتباع الإمام مالك (**قالوا: استدل العلماء على تحريم صوم**) يوم (**العيد بالنهي**) الوارد فيه، وما وجد نكير فهو إجماع (**ورد أوّلاً بأن التحريم لازم**) لمدعاكم (**أعم**) منه، فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب، وإن أريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الإجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم (**و**) ردّ (**ثانياً بأنه وصف لازم**) أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم (**فلا يلزم**) من الفساد فيه الفساد (**في المفارق**) فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بأن الاستدلال ليس إلاّ لأجل النهي، فلا فرق بين اللازم والمفارق، وفيه أنه ممنوع، فلا بد من تبيانه فافهم (**و**) رد (**ثالثاً**) وقيل هذا (**منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقاً**) مع تعلق النهي بها لأجل الوصف (**تأمل**) وأجيب عنه بوجهين:

الأول: أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما نهي عن الغصب فقط، لكن صاحب الصلاة أداها مقارناً بالغصب كما أن الزكاة ليست معصية وإن أدّى إلى المصرف حين الارتكاب بمعصية، وجوابه: أنه قد ورد الأخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير إذنه، وصار

هذا من ضروريات الدين، ولا شك أن أداءها لزم مقتضى النهي، لأن الصلاة في الأرض المغصوبة تصرف فيه، فيكون متعلق النهي، إذ العام كالخاص في إيجاب الحكم فافهم.

الثاني: أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخلف لمانع، وههنا قد منع مانع، وجوابه: إن هذا القدر لا يكفي، بل لا بد من التبيين للمانع، فإن النهي المقتضي عندكم لفساد الأصل قائم، فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم **(قال)** الإمام **(الشافعي)** في الاستدلال **(النهي لوصفه يضاد وجوب أصله)** فلا يجامعه فيوجب الفساد **(ونقض بالكراهة)** فيدل على الفساد أيضاً **(لأن الأحكام)** كلها **(متضادة)** فكراهة الوصف تضاد وجوب الأصل، والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل **(فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب)** يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لغلبة المفسدة **(كذا في «المختصر»**. **أقول الظهور)** أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل **(ممنوع، بل الظاهر رجوع النفي إلى القيد)** وأيد بما حكي عن عبد القاهر أن محطّ الإفادة هو القيد نفياً وإثباتاً، قيل: مقصود الإمام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف، وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء، وما عن عبد القاهر معناه أن محط الإفادة القيد في هذا المقيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير وافٍ، فإن مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف، وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكراهة، كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع، وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد، بقي ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتثال إلاّ باستصحاب المعصية حينئذٍ، ولا يليق بشأن الحكيم إيجاب مثل هذا الأمر، لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر، فإن الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات، بل إنما أمر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف المنهي، والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي، كما أنه أوجب إيفاء المنذور وليس من لوازمه الإعراض عن الضيافة المنهي، لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من إيفائه الارتكاب، ولا شناعة في إيجاب الحكيم مثل هذا فتدبر، ثم لما كان في الإيفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن إلى خلف، والفوات إلى خلف ليس فواتاً بكل وجه اختير الحكم بالإفطار وإيجاب القضاء فافهم، وإنما أطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه ما تذهب إليه الأوهام في بادىء الرأي من استبعاد إيجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل.

مسألة

(القبيح لعينه لا يقبل النسخ) أي انتساخ الحرمة، ولم يرد النسخ المصطلح **(إلاّ إذا كان له)** أي عرض للقبيح لعينه **(جهة محسنة)** تزيل قبحه، كما يزيل العارض برودة الماء، أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته **(كالكذب المتعين طريقاً لعصمة نبي)** أو إنقاذ بريء

أو إصلاح ذات البين **(والقبيح لجهة إذا لم يترجح عليها غيرها من الجهات)** المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلاً **(فكذلك)** لا يقبل انتساخ الحرمة **(كالزنا)** فإنها محرمة لإيجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلاً، فضلاً عن أن تغلب عليه واستدل عليه بأن الفعل مع المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح أصلاً إنما القبح لجهة أخرى كما ذكرنا، والحق ما يشير إليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه، والفعلان وإن كانا متحدين في بادىء النظر إلاّ أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب، فالفعل في المملوكة حسن، وفي الأجنبية قبيح بالنظر إلى نفس هذا المضاف، ولو ادّعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضاً فافهم، وإذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلا **(فلم يُبحه)** أي كل واحد مما ذكر **(الله تعالى في ملة)** من الملل، ثم أورد الشافعية علينا أوّلاً: إنكم جعلتم الزنا سبباً لقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة، كما في الحلال مع أنه محظور لعينه أو لجهة لا تقبل الانتساخ، وهذا المحظور لا يصلح سبباً لنعمة أصلاً، وثانياً: أنكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب، وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سبباً للملك. ثالثاً: أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه، أراد المصنف أن يجيب عنها فقال: **(وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء)** الموجود **(بسببية الولد)** يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سبباً للولد الموجب للجزئية، والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح إنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في إيراث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لا من حيث إنه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث إنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملوثاً، وبالجملة إن سببيته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض، وهذا غير منكر، ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس، وأكثر التابعين، وهذا **(كثبوت ملك الغاصب)** فإن الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك، وهو المحظور بعينه بل إنما يوجب **(بسببية الضمان)** يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الأصل، بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح أصلاً، وهو لا يجامع بقاء ملك المالك، وإلاّ لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه، فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون شائبة في الإسلام، فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان، ولما كان الغصب سبباً له أضيف الملك إليه استناداً، فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند، ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد، ويملك ما ربح عليه ملكاً محظوراً لكونه تبعاً، ولذا يجب التصدق به، كذا قالوا، وينقض بالمدبر، فإنه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب، وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في «شروح أصول» الإمام فخر الإسلام قدس الله سره **(و)** هذا كثبوت **(ملك الكافر بالاستيلاء)** وهو أيضاً ليس سبباً بما هو استيلاء بل **(بسببية زوال العصمة)** عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للإحراز بخلاف الباغي إذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الإسلام، فإذا زال

العصمة انقطع ملكه، فبقي المال غير مملوك فيملكه الكافر بالاستيلاء، وصار كالاحتطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد وأما إثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء إن شاء الله تعالى فانتظر.

مسألة

(النهي يقتضي الدوام) والعموم **(عند الأكثر)** من أهل الأصول وأهل العربية **(فهو للفور)** بخلاف الأمر **(وقيل: كالأمر)** في عدم اقتضائه الدوام، بل العموم أيضاً **(وفي المحصول أنه المختار، وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء)** سلفاً وخلفاً بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً **(مع اختلاف الأوقات)** من غير انتظار إلى قرينة دالة على الدوام **(فدل)** هذا الاستدلال منهم **(على أن المتبادر منه نفي الحقيقة)** للفعل أو الفرد المنتشر **(وهو)** إنما يكون **(بالانتفاء دائماً)** لجميع الأفراد عرفاً ولغة، فالنفي له حقيقة **(فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما)** من الدوام وغيره، فلا يكون مشتركاً لفظياً فيهما ولا حقيقة ولا مجازاً، لأن الكل خلاف الأصل، بل يكون للقدر المشترك بينهما، وجه الدفع ظاهر، فإن خلاف الأصل قد يصار إليه الدليل، وههنا قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازاً في الآخر **(لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام)** فإنه لا يتأتى حال الغفلة، فلا يصلح واجباً على الدوام، وإلاّ لزم العصيان **(لأن الاقتضاء)** والتكليف **(ما دام الشعور)** وعنده يجب الكف دائماً ولا فساد فيه وقد مر من قبل **(قالوا: نهي الحائض لا يدوم)** فلا يلزمه الدوام **(قلنا)** إنه **(مقيد عم أوقات القيد)** ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم.

فصل

(دلالة اللفظ عندنا أربع) وأما من عدانا فيزيد عليه **(منها العبارة وهو ما ثبت)** أي دلالة ثبتت وتحققت **(بالنظم)** بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة، ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء **(ولو التزاماً)** أي ولو كانت التزامية **(مقصوداً به، ولو)** كان القصد **(تبعاً)** احتراز عن الإشارة **(كقوله تعالى:** ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] **الآية فالحل والحرمة والتفرقة اللازمة لهما)** كلها **(بالعبارة)** لأن الأولين مقصودان تبعاً، والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رداً لتسويتهم بينهما، فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع، صرح به صاحب الكشف، ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضاً، وعزي إلى الإمام شمس الأئمة، وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة، ورد بأن تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوّة الخطأ عند المحصلين **(ومنها الإشارة، وهي)** دلالة **(التزامية لا تقصد أصلاً)** لا بالذات ولا بالتبع، ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء **(والأذهان متفاوتة في فهمها)** لكونها بعلاقة اللزوم، وهو قد يكوم جلياً، فدلالته جلية، وقد

يكون خفياً فدلالته خفية **(فقد تكون نظرية)** لخفاء اللزوم **(كقوله)** تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] **(الآية)** فهي لإيجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له، ونسب الولد إليهم بحرف اللام **(ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالد نسباً)** إذ لم يرد التمليك قطعاً **(فينفرد بنفقته)** ولا يجب شيء منها على الأم **(ويستتبعه)** هذا الولد **(بأهلية الإمامة)** الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه إن كان الأب قرشياً **(والكفاءة)** فيصير كفؤا لمن أبوه كفء له **(إلا الحرية والرق)** فإنه لا يكون حراً وموقوفاً بحرية الأب ورقه **(بدليل)** خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل، وغيره، ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص، وقد أريد ههنا الاختصاص الخاص، فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وإن كان القصد إليه لإيجاب النفقة عليه، فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم **(وكقوله)** تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] **(الآية فإنه)** وإن سيق لإيجاب سهم الغنيمة لهم **(دل على زوال الملك عما خلفوا)** لأن الفقير من لا يملك شيئاً من المال، ففي التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك، وإلاّ صاروا أغنياء **(لا يقال)** لفظ الفقير **(استعارة لإضافة الأموال إليهم)** فيكونون ملاّك الأموال، فلا يكونون فقراء، بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال **(لأن الإضافة)** الدالة على الملك **(حين الإخراج)** من الديار والأموال **(لا تنافي الفقر الآن)** فلا تصلح الإضافة قرينة على ثبوت الاستعارة، فيترك الفقير على الحقيقة **(و)** قال **(في «التحرير»: والوجه أنه)** أي زوال الملك بل الدلالة عليه **(اقتضاء لأن صحة إطلاق الفقير بعد ثبوت ملك)** الفقير **(الأموال متوقفة على الزوال)** فيكون الزوال لازماً متقدماً والدلالة عليه اقتضاء **(أقول)** إطلاق الفقراء وإن توقف على زوال الملك، لكن **(لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء، فكون الاستيلاء مزيلاً)** عن ملك المؤمنين **(موجباً للملك)** لهم أي للمستولين الكفار **(ثابت بالإشارة كما يشير إليه)** قوله تعالى: ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾[الحشر: ٨] لأن التعليق بالمشتق يوجب عليه المبدأ فالإخراج سبب الفقر **(فتدبر)** وهذا غير وافٍ، فإن كون الاستيلاء مزيلاً وموجباً حكم، ونفس زوال الملك حكم آخر، وصاحب التحرير إنما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأوّل فتدبر؛ فالأولى في الجواب ما قاله «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره إن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء، وإلاّ لزم أن يكون جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الإطلاق عليها البتة، بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم، وليس ههنا كذلك فإن زوال الملك والفقر معانٍ من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن إلاّ إشارة هذا وبعد بقي في الكلام كلام، فإنه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئاً، فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصوده في الجملة، وإن لم يكن مقصوداً بالذات فهو عبارة؛ نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلاً موجباً غير مقصود إشارة فافهم **(وكقوله)** تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ

لَهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] **(دل)** هذا القول **(على جواز الإصباح جنباً)** للصائم، لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى: من أصبح جنباً فقد أفطر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهنّ إلى الفجر، فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل، وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر، وأورد عليه أن حتى غاية للأكل والشرب، فيجوزان في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء، وأجيب بأن حتى غاية لقوله: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى الآخر بدلالة السياق، فإن الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب، من بعد ثلث الليل، فأبيح الأشياء الثلاثة إلى الفجر، ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب، فإذا جازا إلى آخر الليل جاز أيضاً بمفهومه الموافق، لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر، وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الإصباح جنباً **(فإنه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً)** وعلى هذا لا شائبة للإيراد عليه أصلاً **(قيل: اللازم)** من الآية **(جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه)** فإن ليلة الرفث مطلقة **(أقول: قد مر أن تقدير في للاستيعاب)** فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل **(على أنه نسخ للحظر، المتعلق بالجميع)** كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] قال: فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا إلى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلّى العشاء ولم يفطر، فأراد الله أن يجعل ذلك يسراً لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال: كان أصحاب النبي ﷺ إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي، وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً، وكان يومه ذلك يعمل في أرضه، فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال: هل عندك طعام؟ قالت: لا ولكن أنطلق فأطلب لك، فغلبته عينه فنام، وجاءته امرأته، فلما رأته نائماً قالت: خيبة لك أنمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله: من الفجر، ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي الروايتين نحو من التعارض، ولفظ الآية يؤيد الأولى، وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة **(فيجوز)** في جميع الليل **(كما كان)** محرماً فيها، لأن ارتفاع الحظر يلزمه الإباحة إلى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم، ثم لو تنزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا، فإنه حينئذٍ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير، فلزم جواز إصباح الصائم جنباً فافهم، واعلم أن جواز إصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه، منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي

شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم، ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سئلت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم. ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال: «يا رسول الله إني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام، فقال النبي ﷺ وأنا أصبح جنباً، وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم» فقال: الرجل إنك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتبع» **(ومنها الدلالة والفحوى وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت)** بل الدلالة على هذا الثبوت **(لفهم المناط)** للحكم **(لغة)** بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب «الكشف» وصدر الشريعة، واعترض صاحب «التلويح» بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة، كالإمام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل، ومنشأ هذا الإيراد عدم التدبر في الكلام، فإنه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل، بل انفهام المناط، وإنما يختلف في حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة أن مناط سؤال الأعرابي وجوابه عليه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم، لا نفس القرينية مع الأهل فزعم الشافعي أن الجناية الكاملة هي الإفطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق الإفطار فافهم **(كقوله)** تعالى: (﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] **فإن اللفظ لتحريم التأفيف)** عبارة **(ويفهم منه تحريم الضرب)** لأجل أن مناط النهي عنه هو الإيذاء، وهذا مفهوم لغة، فكان هذا منهياً عنه، ومن جزئياته الضرب فيكون منهياً أيضاً **(ولا يجب)** في الدلالة **(أولوية المسكوت)** في تحقق المناط فيه **(كما نقل عن الشافعي)** فإنا نعلم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة، وإهدار هذا النحو من الدلالة غير لائق، اللهم إلاّ أن تجدد اصطلاح كما أشار إليه بقوله **(وقيل: إنه تنبيه بالأدنى)** في المناط **(على الأعلى)** فيه، فحينئذٍ خرج ما فيه المساواة، لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قيل الأول فحوى الخطاب، وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب، والمشهور عندهم، أنهما مترادفان **(ولهذا)** أي ولأنه لا يجب الأولوية في المسكوت **(أثبتنا الكفارة بعمد الأكل)** أي بالأكل في نهار شهر رمضان عمداً **(كالجماع)** الذي ورد فيه إيجاب الكفارة **(لتبادر أن مناطها التفويت)** للصوم، فإنه سأل الأعرابي وقال: هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان، فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة، وظاهر أنه إنما سأل لكونه جانياً على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا دخل فيها، لكون الموطوءة أهلاً أو وطئها حلالاً، أي غير زنا وإنما الجناية فيه للتفويت لا غير، وهذا ظاهر جداً وهو في الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم. ومن العجب ما حكي عن الشافعي في قول أنها لا

تجب على المرأة مع أن الجناية من كل منهما كاملة، وما قيل في توجيهه أن ليس من المرأة فعل، وإنما هي محل لفعل الرجل، فأوهن من بيت العنكبوت، لأن تمكينها للوطء فعل قطعاً فافهم **(وقد تكون)** الدلالة **(ظنية)** إذا كان المناط مظنوناً أو وجوده في المسكوت **(وذلك كإيجاب الشافعي الكفارة في)** القتل **(العمد واليمين الغموس بنص الخطأ)** الموجب للكفارة فيه **(و)** بنص **(غير الغموس)** وهي المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطأ والمنعقدة **(مع احتمال أن لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافي)** لما صدر به التساهل وعدم التثبت حتى أدى إلى إهلاك النفس المحترمة ولما صدر من انتهاك ما أكده باسم الله تعالى، فلا يلزم في العمد والغموس، لأنهما كبيرتان محضتان، ولا يلزم من محو شيء ذنباً محوه ما هو أعلى منه، كيف نفس الخطأ لا ذنب فيه، وكذا في الحلف على شيء يريد فعله، وإنما يسري ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد، وبما قررنا اندفع أن الخطأ لا ذنب فيه، فلا يحتاج إلى التلافي والزجر على هذا. ثم نقول: بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافي لأنها ستارة كاسمها، والمناسب للزجر ما يجري عليه من الإمام جبراً حتى ينزجر، لا ما يكون في اختياره إن شاء أتى به وإلاّ لا. ومن البين أن من ارتكب القتل العمد أو الغموس كيف ينزجر بوجوب شيء لو تركه عصى فلا وجه فيهما للانزجار فافهم، وقد يقال: الكفارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة. فإن المراد بقوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾[المائدة: ٨٩] العقد باليمين، وهذا عام للغموس، والمنعقدة كليهما، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر **(ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها)** لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً **(ففرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة)** مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضاً **(على دلالة نص وجوبه بالزنا، لأن المناط سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة)** في محل اللواطة **(قوية)** فوق محل الزنا، لأنه يمكن أن يحل بالنكاح دون محلها، وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهي مثل الزنا في إيجاب الحد **(وأبو حنيفة جعل المناط)** لإيجاب الحد في الزنا **(إهلاك نفس معنى)** فإنه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك **(وقوة الحرمة يعارضها كمال الشهوة)** فإن الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها في اللواطة، وأيضاً ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار، فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه، فهذا يرجع إلى منع وجود المناط فيها، أو إلى كون المناط المذكور مناطاً فتأمل، وقد سمعت من «مطلع الأسرار الإلهية» حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء: ١٦] أريد به اللواطة، ويؤيده ذكر حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد، فعلى هذا يظهر بعبارة هذه الآية أن لا حد مقدر فيها بل، فيها الإيذاء تعزيراً وتأديباً، وهو يختلف بحال الفاعل، ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه، ودونه خرط القتاد، والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم. ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في

نص الزنا وكفارة القتل والغموس صعب، فإن فهم المناط لغة هناك ممنوع، بل لا يحضر بالبال هذا المناط المذكور إلاّ بعد نظر أدق، فيجوّزه العقل تجويزاً ضعيفاً، وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر **(وكذا قولهما بإيجاب القتل بالمثقل)** قصاصاً، بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة وسلام «لا قود إلاّ بالسيف» **(لأن المناط)** للقصاص **(الضرب بما لا يطيقه البدن)** الإنساني عادة، فإنه موجب للموت والضرب به قصداً آية العمدية، فهو والمحدد سواء **(وقال أبو حنيفة)** رحمه الله المناط ما ذكر **(بل الجرح الناقض للبنية ظاهراً وباطناً)** والمثقل وإن كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهراً، هذا: ثم إنهما لا يحتاجان في إثبات القصاص فيه إلى هذه الدلالة، بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] و﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وغير ذلك نعم: خص منه ما فيه شبهة الخطأ، وهي إنما تكون بآلة يطيقه البدن في العادة، ولا تقضي إلى القتل غالباً، وسمعت من «مطلع الأسرار الإلهية» أن الفتوى على قولهما، وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص إلاّ بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم.

مسألة

(جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفحوى **(ليس بقياس، وقيل)** هو **(قياس جلي، واختاره الإمام الرازي)** من الشافعية وبعض منا أيضاً، قيل: فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال إنه ليس قياساً، بخلاف من قال إنه قياس قال صاحب الكشف: قد سمعت بعض شيوخي الذي كان من الثقات إنه لم يختلف في ثبوت الحدود به، وإنما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي **(لنا أولاً أنه)** أي الفحوى **(بديهي ولهذا ثبتت بهد الحدود ولا شيء من القياس كذلك)** أي بديهياً مثبتاً للحدود **(وفيه ما فيه)** لأن الكبرى ممنوعة، لأن المخالف يدعي كونه قياساً جلياً، ويعتبر بكونه مثبتاً للحدود، هذا: ولك أن تمنع الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس إلاّ أن يتحرر الدليل، هكذا الفحوى فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة، وإن كان الحكم في المسكوت نظرياً لخفاء المناط فيه، والقياس ليس كذلك، والحق أن الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقية بل قياسات، ولذا لم يعمل به مشايخنا فافهم **(و)** لنا **(ثانياً: القطع بالإفادة)** أي بإفادة الفحوى الحكم **(قبل شرع القياس)** ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهي عن التأفيف النهي عن الضرب **(فلا يكون قياساً شرعياً)** لأنه بعد الشرع **(وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع)** فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع **(ولهذا أثبته الحكماء)** وسموه تمثيلاً مع أنهم غير متشرعين بشريعة **(نعم اعتباره)** أي القياس **(شرعاً)** إنما يكون **(بالشرع وذلك في غير الجلي)** وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً **(و)** لنا **(ثالثاً الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع)** بحيث يسري حكمه إليه **(إجماعاً، وههنا قد يكون مثل لا تعطه ذرّة)** فإنه يدل على أن لا يعطيه

أكثر منه، مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه، فلا يكون قياساً، لأن اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات **(وفي المقدمة الأولى مناقشة)** بأن وجوب عدم اندراج الأصل في الفرع ممنوع، وإنما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية، وليس الذرة فرداً من المال الكثير **(كذا في «شرح المختصر»)** لكن هذا المنع إنما يتوجه لو منع ثبوت الإجماع، فإنه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلاً، فإن قلت: لا يصح منع ثبوت الإجماع فإن النقلة ثقات، قلت: ما نقلوه إنما هو عدم الاندراج اندراج الجزئيّ تحت الكلي بحيث يكون الفرع متناولاً إياه لعمومه **(أقول)** ليس المناقشة في المقدمة الأولى فقط **(بل في المقدمة الثانية)** أيضاً من أن الأصل ههنا داخل في الفرع **(لأن الأصل هو الأقل بشرط لا)** أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءاً من الأكثر، إنما الجزء الأقل لا بشرط الزيادة **(فتدبر)** وأجاب عنه في التلويح بأن هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وإن لم يكن داخلاً فيه حقيقة، لكنه داخل لا بشرط الزيادة، وهذا ممتنع في القياس بالإجماع، وبالجملة: إن دخول الأصل في الفرع في بادىء الرأي ممتنع في القياس إجماعاً بخلاف الدلالة فافهم. الإمام الرازي وأتباعه **(قالوا: لولا المعنى الموجب وجوده)** أي وجود حكم الأصل **(في الفرع لما حكم)** فيه، فثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس **(أقول)** في الجواب **(ملاحظة المعنى الموجب)** لثبوت الحكم **(لا يوجب النظرية حتى يكون قياساً كما في القضايا التي قياساتها معها)** فإنها ضرورية، مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك، وهذا غير وافٍ، إذ النظرية غير لازمة للقياس، كيف وهو يقول إنه قياس جلي فافهم **(وأجيب في «المختصر» أن المعنى شرط لتناوله)** أي تناول الكلام لحكم المسكوت **(لغة)** فإن اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط، فملاحظة المناط إنما هي ليعلم تناول الكلام **(لا أنه مثبت للحكم)** حتى يكون قياساً، وتفصيله أن القياس يظهر في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه، لا لأن الكلام دال عليه لغة وعرفاً، وأما دلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب، والمناط شرط لتناول الحكم، وهو بمنزلة العنوان، ومن ظنها قياساً يزعم أن لا دلالة له عليه لغة ولا عرفاً، وإنما يلزم الحكم بوجود العلة، غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان، فصارت قياساً جلياً، فقد ظهر أن النزاع معنوي تظهر فائدته في بعض الأحكام، وإذا عرفت هذا فنقول: المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلاً، وإنما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان، فلا يثبت مدعاكم إلاّ إذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب، لكن لزيادة التوضيح قال: **(ومن ثم)** أي من أجل أن المعنى ليس مثبتاً للحكم بل شرط للتناول اللغوي **(قال به النافي للقياس)** كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه إليه قوله **(وقد يقال: إن)** القياس **(الجلي لم ينكر)** فقبول المنكر له الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس، وأما عدم التوجه فلأنه لا يزيد على الكلام على السند فافهم **(ومنها الاقتضاء، وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه)** وهي في الأخبار تكون بالصدق **(عقلاً أو شرعاً)** واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر، فإن اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضي **(فيعتبر)** هذا المعنى المدلول **(مقدماً تصحيحاً للمقتضي)**

من الكلام، لا بأن يقدر في نظم الكلام، بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة **(وهذا معنى قولهم: اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر)** فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدماً لتصحيح الكلام، وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فإن ما مر كان متناولاً للمقدر في نظم الكلام **(ويقدر)** أي يعتبر **(بقدره)** أي ما تقتضيه الصحة **(لأنه ملحوظ ضرورة)** فيتقدر بقدرها **(فيسقط)** منه إذا كان عقداً **(ما يحتمل السقوط)** شرعاً من الأركان والشرائط، فإن الضرورة تسقط إياه، ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط **(ومن ثمة استغنى البيع عن القبول)** مع كونه ركناً فيه فيما إذا قال لسيد عبد أعتق عبدك عني بألف، فقال: أعتقت عنك، فهذا الأمر لا يصح إلاّ إذا وقع البيع فاعتبر تصحيحاً لأمره، ولا حاجة فيه إلى القبول، لأنه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة، ويقع العتق عن الأمر ويكون الولاء له، ويتأدى به الكفارة إن نوى، وعلى ذمته الألف الثمن، وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر **(دون الهبة عن القبض)** أي لا تستغني الهبة عن القبض، لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً، فلو قال: أعتق عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بأن يتقدمه هبة، ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لأنه لم يوجد القبض فيلغو الأمر، وإن أعتق لا يقع عن الأمر إلاّ عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، فإنه يقول: الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض، وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم **(ولا يعم)** هذا المقتضي **(ولا يخص لأنه زيادة أو نقصان)** أي لأن العموم زيادة، والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص أنه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة، بل يراد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء، فلا يمكن ههنا أن يقال إن الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض، فإن المقتضي ليس ملحوظاً للمتكلم وإنما يعتبر لتصحيح مراده، فيتقدر لضرورة التصحيح إن كان التصحيح باعتباره معنى مستغرق نحو لا: آكل خبزاً، تعين وإلاّ لا كما في المثال المتقدم، ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص، لأنه إن كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص إفساد للكلام، وإن كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة، وهذا بخلاف الإشارة، فإن المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه، فيحتمل أن يخصص ويصرف عن الظاهر بمخصص، فقد وضح ما عليه الإمام فخر الإسلام أن المقتضى لا عموم له، والإشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للإشارة أيضاً فتأمل فيه **(وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه)** فإن المحذوف لفظ أراده المتكلم يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام، ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو: ﴿اسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] «والأعمال بالنيات» «ورفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان» فرقوا فرقاً آخر مختصاً بتلك الصور، أورده المصنف بقوله: **(والفرق أن في المحذوف)** الذي يزعمونه مقتضى **(ينتقل حكم المذكور)** من الإعراب **(بعد الاعتبار إليه)** فإنه لو قيل: اسأل أهل القرية يصير القرية مضافاً إليه، وكذا لو

قيل: ثواب الأعمال يصير الأعمال مضافاً إليه **(بخلاف المقتضى)** فإنه بعد الذكر لا يتغير حكم الإعراب، ثم إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء، بل في بعض الصور المختلف فيها، فلا يتوجه ما في التلويح أن من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠] أي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت **(ثم من هذه الأقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعاً)** فتقدم العبارة على الإشارة لكون الأولى مسوقاً لها دون الثانية، وتقدم الإشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم وبمعناه، وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط، فتعارض المعنيان فيتساقطان، وبقي النظم سالماً فيعمل به، كذا في الكشف، والدلالة راجحة على الاقتضاء، لأن الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة، وليس من جملته ما إذا عارض الدلالة فافهم **(لكن قوتها فوق القياس)** حتى تقدم عليه لأن هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس **(كذا قالوا وفيه ما فيه)** لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة، أو ما كان ضرورياً كما في الاقتضاء محل تأمل، كذا في «الحاشية»؛ وما قالوا إن المعنيين تعارضا وبقي النظم سالماً ممنوع، بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره، فلم يتساقط ولم يبق النظم سالماً. ثم اعترض بأن القياس ربما يكون قوياً عن بعض الدلالات والعبارات، أما العبارة فكالعام المخصوص، وأما ما سواها فظاهر أنها ربما تكون ظنية، والقياس يقوي الظن فيه، ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال: العام والخاص قطعيان، أعني أن العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وإن كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر **(وأما الشافعية فقسموا)** الدلالة **(إلى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور)** مطابقة أو تضمناً أو التزاماً **(وإلى مفهوم بخلافه)** أي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة، وما في ما دل اللفظ مصدرية، وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول، وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم **(والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضمناً، وغير صريح بخلافه)** أي ما لا يدل مطابقة ولا تضمناً **(فيدل بالالتزام)** وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم **(وينقسم)** غير الصريح **(إلى مقصود من المتكلم)** دلالة **(وذلك)** أي المقصود **(بالاستقراء، أما أن يتوقف عليه الصدق نحو: رفع عن أمتي الخطأ)** والنسيان، فإنه لا يصدق إلاّ إذا قدر شيء نحواً إثم الخطأ والنسيان وغيره **كما تقدم (أو)** يتوقف عليه **(الصحة عقلاً، نحو: ﴿اسأل القرية﴾)** فإن القرية لا تسأل، فلا بد من التقدير، نحو: اسأل أهل القرية **(أو)** يتوقف عليه صحته **(شرعاً، نحو: أعتق عبدك عني بكذا)** فإن الأمر بإعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح إلاّ إذا تقدم بيع **(ويسمى دلالة اقتضاء)** وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم، وفيه نظر ظاهر، أما أوّلاً: فلأن الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف، بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل بإحدى الدلالات، فكيف يكون غير صريح، بل إن

نسب إلى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه، وإن نسب إلى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة، فلا يكون غير صريح، فإن الأهل يدل على معناه مطابقة وكذا الإثم فافهم **(وأما أن يقترن)** الكلام **(بحكم لو لم يكن تعليلاً كان بعيداً)** عن أن يتفوه به صاحب تمييز، فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم **(كقران أعتق)** رقبة **(بقول أعرابي واقعت)** في نهار رمضان والذي في «الصحيحين»: «فهل تجد رقبة تعتقها» وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الأمر بالإعتاق إن وجد، وقرانه سؤال الأعرابي يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً **(ويسمى إيماء وتنبيهاً)** ثم في هذا الحصر نظر ظاهر، فإن دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا إيماء وتنبيهاً، مع أنه مقصود، فالأولى أن يقال: أن يتوقف أولاً، **(و)** ينقسم **(إلى غير مقصود ويسمى إشارة ومثلوا بقوله)** صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «أنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: **(تمكث شطر دهرها)** أي نصف عمرها **(لا تصلي، فإنه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر)** يوماً، فإن الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر، وزمان الطهر خمسة عشر يوماً فزمان الحيض كذلك، إلاّ أن الحيض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته، والطهر لما وجد أكثر منه علم أنه أقل مدته، وإنما اختير هكذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا، وجوابه: أما أوّلاً: فإن الحديث ضعيف غير صالح للعمل، قال البيهقي لم نجده، وقال ابن الجوزي: لا يعرف، وعن النووي أنه باطل، والذي في «الصحيحين» عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أضحى ونظر إلى المصلى فمر على النساء فقال: «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: ولم يا رسول الله قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل»؟ قلن: بلى يا رسول الله، قال: «فذلك نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم»؟ قلن: بلى، «فذلك من نقصان دينها» وليس في هذا الشطر؟، وأما ثانياً: فما قال المصنف **(وهو إنما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف)** كما مر **(وهو بعيد)** بل باطل **(لأن أيام الإياس والحبل والصغر)** والأول إسقاطه فإن الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به **(لا حيض فيها)** فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وإن كان مدته خمسة عشر يوماً، وأيضاً: إن استيعاب المدة نادر جداً، فلا يصح أن يبنى عليه **(بل)** الشطر ههنا **(بمعنى البعض وهو شائع)** بل الشطر حقيقة في البعض، قال في القاموس: شطر الشيء بعضه وجزؤه، وحينئذٍ لا وجه للإشارة المذكورة، وأما ثالثها: فلو سلم ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها، رواه الدارقطني، وهو بهذه الرواية، وإن تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في «فتح القدير»، والصريح مقدم على الإشارة فافهم **(والمفهوم إما مفهوم موافقة وهو دلالة النص)** وقد

مرت **(ويسمى لحن الخطاب، وإما مفهوم مخالفة، وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق)** نفياً كان أو إثباتاً **(للمسكوت)** بل الدلالة عليه **(ويسمى دليل الخطاب وشرطه)** أي شرط تحققه **(عدم ما يوجب التخصيص)** بالذكر **(سوى نفي الحكم عن المسكوت)** والموجب سواه **(كظهور الأولوية أو المساواة)** إذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم بالدلالة أو القياس **(وخروج الكلام مخرج العادة)** فإن الظاهر حينئذٍ التكلم على حسب العادة لا نفي الحكم **(وكونه جواباً للسائل)** عن حال المذكور، إذ حينئذٍ الغرض المطابقة للسؤال **(وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر)** فلا يدل على النفي أصلاً للتخصيص بالذكر **(إلى غير ذلك من الفوائد، وهو)** أي مفهوم المخالفة **(أقسام: منها: مفهوم الصفة)** وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف **(قال به الشافعي وأحمد والأشعري وجماعة من العلماء، ونفاه الحنفية والقاضي)** أبو بكر **(و)** الإمام **(الغزالي)** حجة الإسلام كلاهما من الشافعية **(والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة)** يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعمم ويقال: إنه موضوع أو مستعمل استعمالاً شائعاً **(لا كنكات البلغاء)** فإنه لا نزاع في أنه قد يقصده البلغاء أحياناً، لا أن البلغاء يقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثانياً فيه، وهو مدار الأحكام، وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ **(لنا أولاً: أقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبداً، ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة)** فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة **(أما)** المقدمة **(الأولى فلأنها)** ههنا **(موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً، وهو مجهول أبداً)** فإن الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها **(سيما في كلام الشارع)** فإن العقول تعجز عن الإحاطة بفوائده **(إن قيل: ربما يظن)** عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا إلى القطع به، فإنا لا ندعي القطع بالمفهوم **(قلت: هذا الظن)** أي ظن عدم فائدة أخرى، بل ظن المفهوم **(من الفوائد، فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولاً)** بل ينتفي المفهوم من الأصل **(ولك أن تقول: الظن قد يلاحظ قصداً)** كما إذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاماً موهماً للتخصيص والقصر ولم يكن مراده، فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه، بل إنما الغرض الإيهام فقط، كذا في «الحاشية» **(وقد يلاحظ)** الظن **(تبعاً)** بأن يتكلم لإفادة حكم من غير قصد إلى فائدة أخرى، فيظن عدم الفائدة **(والفائدة)** المنفية **(الأول والشرط)** للمفهوم **(الثاني فافهم)** ولك أن تجيب عن أصل الإيراد بأنه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فإن الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظناً حتى يعلم الانتفاء أو يظن، ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها إلاّ نادراً، إذ لا أقل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنواناً له كما في التعبير باللقب، وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت، والفوائد الأخرى صارفة عنه، فإذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد، وذلك لأن فائدة التعبير عن

المحكوم عليه أو متعلقاته لا يخلو عنها تركيب، فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلاً فتدبر (و) لنا (**ثانياً ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل أو**) تركه محلاً (**للاجتهاد، والنظر بالقياس إلى المنطوق أو إلى غيره فائدة لازمة**) لا يخلو الموصوف بالصفة عنها، وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلاً، قيل: مقصودهم ثابت؛ ومدلول للكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد، فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف، واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة، وهذا غير وافٍ فإنه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبو عنه، فالفوائد الأخرى إذا تحققت لم يتحقق المفهوم فإن الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها، والفوائد المذكورة لا يخلو كلام ما عن واحد منها، فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة، فلا تتحقق أصلاً فافهم ولا تزل فإنه مزلة (و) لنا (**ثالثاً: لو ثبت**) المفهوم (**لثبت في الخبر لأن العلة الحذر عن عدم الفائدة**) وهو مشترك بينهما (**والتالي باطل لأنه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة**) فيها (**ضرورة والتزامه مكابرة، كذا في «شرح المختصر»**) قال في «الحاشية» مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم، حتى قال التفتازاني: والحق عدم الفرق بين الخبر والإنشاء، هذا والحق أنه لا مكابرة فيه، فإن مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة، إلاّ أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه، وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الإجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام (**وأجيب بأن في الخبر لا يلزم من عدم الإخبار العدم**) للحكم (**خارجاً**) وغاية ما فيه عدم الإخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج، إذ لا دخل للإخبار في ثبوت الحكم أو انتفائه في الخارج (**بخلاف الحكم الشرعي**) الثابت الإنشاء (**فإنه لا خارج له، فوجوب الزكاة هو قوله: أوجبت، فإذا انتفى القول**) الذي هو الإنشاء انتفى الوجوب لأنه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول: فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والإنشاء، فالملازمة ممنوعة (**قال ابن الحاجب هذا دقيق، ورد بأنه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتاً عنه**) لا كونه محكوماً بنقيض الحكم (**لأن حاصله عدم التعرض**) للحكم (**لغة**) وإنما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت وبه نقول أيضاً، فإنه قول ببقاء المسكوت على الأصل فافهم فإنه ظاهر جداً (**واستدل أولاً**) بأنه لو ثبت المفهوم فإما بالعقل أو النقل و(**العقل لا مدخل له**) **في** إثبات الأوضاع والنقل إما بالتواتر حقيقة أو حكماً أو بالآحاد (**ولا تواتر**) ههنا (**حقيقة أو حكماً كالإجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقاً**) بيننا وبينكم، وأيضاً لو كان كذلك لم ينكره الأئمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتتبع (**والآحاد لا تفيد في مثله**) لاشتراك الكل في سبب العلم، والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة، وإلاّ فكان الوضع مقطوعاً، بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق، وهذا خلاف الإجماع (**وأجيب**) لا نسلم أن الآحاد لا تفيد (**بل تفيد للقطع بقبول الآحاد عن الأصمعي والخليل مثلاً**) في وضع الألفاظ (**أقول: الاستقراء**) الصحيح (**دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد**) من العوام والخواص، وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التركيبات

ويفيد بها ما في ضميره، وكذا يستفيد بها إذا خوطب، فيعلم كل أحد معناه، فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب القليلة الاستعمال، فإنه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل، بل عند البعض فقط **(ففي مثله لا تقبل الآحاد)** البتة، بل لا يبعد أن يقطع بخطأ الواحد الناقل **(وإن قبل في المواد)** الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل، فلو كان دالاً على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعياً متواتراً ولا تقبل فيه الآحاد فافهم، فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة **(قيل)** في «حواشي مرزاجان»: الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح، ويقال: **(دليلكم على النفي إما عقلي وهو)** أي العقل **(لا يستقل أو نقلي إلى آخره)** أي فإما متواتر حقيقة أو حكماً وليس كذلك، أو آحادي، ولا يكفي في مثل هذا، وهذا الإيراد نقض إجمالي ويمكن أن يحرر معارضة بأن القول بنفي المفهوم باطل، فإن الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ. . .
(أقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و **(إذا فرض أن لا علة له)** أي للوضع **(إلا النقل تواتراً فبعدمه)** أي التواتر **(يعلم عدمه بالضرورة)** وههنا معلوم قطعاً أن لا تواتر في النقل البتة، فيعلم أن لا دلالة أصلاً، إذ علتها ليست إلاّ التواتر فحسب **(وهذا ليس باستقلال للعقل)** حتى لا يقبل **(بل دوران مع النقل)** وهو غير منكر **(تدبر)** فإنه لا يتجاوز عنه الحق **(و)** استدل **(ثانياً لو صح)** المفهوم **(لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة لا مجتمعاً)** أي في جملة **(ولا متفرقاً)** أي في جملتين **(لأن وزانه)** حينئذٍ **(وزان قولك: لا تقل له أفٍ واضربه)** في كونه جمعاً بين متنافيين، فإن قوله أدِّ زكاة السائمة يدل على عدم وجوب زكاة المعلوفة، وإذا عطف المعلوفة دل على وجوبها، كما أن لا تقل له أف يقتضي النهي عن الضرب واضربه أمر به **(وأجيب بأنه)** أي مفهوم المخالفة **(ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك)** أي مفهوم الموافقة **(وظنية هذا)** أي مفهوم المخالفة **(ويضمحل الضعيف مع القوي)** الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك أن تقرر الدليل بأنه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وإن كان يترك أحدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما إذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني، وليس الأمر كذلك، بل لا يحضر المفهوم بالبال فليتأمل فيه **(و)** استدل **(ثالثاً: لو ثبت)** المفهوم **(لثبت التعارض لثبوت المخالفة)** بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر **(كثيراً كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾** [آل عمران: ١٣٠]) فإن مفهومه أكل الربا إذا لم يكن أضعافاً، وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا القليل أيضاً **(وهو)** أي التعارض **(خلاف الأصل لا يصار إليه إلاّ بدليل)** ولا دليل **(فإن أقيم فبعد صحته كان دليلاً معارضاً)** لدليلكم **(لظنيتهما)** فيتساقطان، فلا يثبت المفهوم، ولعله أراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقاً، فإنه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد أن وجود التعارض كثيراً غير بين، فالتعادل في حيز الخفاء فافهم **(وأجيب)** بأنه **(منقوض بحجية خبر الواحد)** فإنه لو كان حجة لوقع التعارض، لأن أكثر الآحاد متعارضة فلا يصار إليه إلاّ بالدليل، وإن أقيم يكون معارضاً لدليلنا فيتساقطان، والأصل عدم

التكليف فيبقى عليه **(و)** أجيب أيضاً بأنه منقوض **(بترجيح بينة الخارج)** مع بينة ذي اليد مع أنهما يتعارضان فيتساقطان، ويبقى المدعي في يد ذي اليد على الأصل، والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل **(فتدبر)** هذا، والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتي النقض، فإنه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخل حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل، بخلاف حجية خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له، فيخرج عن قاعدة الأصل، وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد، بل بينة لا تثبت شيئاً فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا، ولهذا تساقط بينتاهما إذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك المدّعي في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ، أو يرجح باليد فيقضي له، كما هو المختار، فافهم وبه اندفع الحل أيضاً فليتأمل فيه **(و)** استدل **(رابعاً)** بأن المفهوم ولو كان لكان داخلاً في واحد من المطابقة والتضمن والإلتزام و**(ليست بإحدى الدلالات الثلاث، وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب)** فيكون مطابقة **(ولا يكون منطوقاً)** لأنها ليست على المذكور **(وفي المنهاج للتزام الالتزام)** لأن المسكوت غير الموضوع له **(وهو بعيد عن الإفادة)** لأنهم عدّوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روينا سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق **(و)** هو بعيد عن **(التمام)** أيضاً، لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً، وإنما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم العقلي حتى لا تكون دلالة حاتم على الجود حين استعمل في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن إليه، سواء كان لازماً ذهنياً أو عرفياً، ويفهم بعد التأمل كما مر في أمثلة الإشارة الخفية، والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى، ولا يحسن حمل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه مجاز، والمنطوق حقيقة، فيلزم الجمع إلاّ أن صاحب المنهاج يجيزه فافهم، وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدّعون كونه موضوعاً له وتارة كونه معنى التزامياً، فافهم، مثبتو المفهوم **(قالوا: أوّلاً: صح عن أبي عبيد)** القاسم بن سلام وهو المشهور، وفي «البدائع»: أبو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى، قيل: صرح به إمام الحرمين، وقال في «شرح الشرح»: القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كليهما فنقل الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر **(فهمه من)** قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته)**» رواه أحمد وفهم منه أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته **(و)** صح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «**(مطل الغني ظلم)**» أن مطل غير الغني ليس ظلماً **(وكذا عن الشافعي)** صح فهمه **(وهما)** إمامان **(عالمان باللغة)** فالقول قولهما **(والجواب أوّلاً)** أن الفهم من المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية **(لعله)** أي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي **(لأن الوصف مشعر بالعلية، والأصل عدم علة أخرى)** فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى، فبانتفائه ينتفي الحكم **(وليس هذا باللغة)** ولك أن تقول إن إيذاء المسلم كان حراماً بالنصوص القاطعة بحديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده». رواه الشيخان وغيرهما وإنما أجيز الإيذاء في المديون الواجد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم

منه لعدم التعدي ولا وصول إلى الحق فبقي على أصل الحرمة، وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواجد والغني لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك، لا لأن التوصيف يدل على نفي الحكم هذا، لكن أتباع الإمام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لأجل الوصف فلا تتمشى هذه الوجوه للانفهام من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له: المقصود من حديث «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً» ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى، فإن قليله كذلك، فليس فيه أيضاً دليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء، وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الإباحة، ولو كان المقصود الذم مطلقاً لا ذم الكثير والسكوت عن القليل للغا المذكور **(والقول بأنه تجويز)** مجرد **(لا يقدح)** في الاستدلال، لأن الظاهر فهمهما من التوصيف **(ممنوع)** كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية، وظهور الفهم من التوصيف ممنوع، لا بد من دليل **(و)** الجواب **(ثانياً: عورض بما صح عن الأخفش من الأخافش الثلاثة)** أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه، وأبي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه، وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد، وكل منهم إمام في اللغة كذا في «الحاشية»، والظاهر أنه صاحب سيبويه، لأن يكون هو المراد عند الإطلاق، كذا قيل **(و)** الإمام **(محمد)** بن الحسن **(الشيباني)** من أنه لا مفهوم للصفة **(وهما إمامان في العربية قال)** الإمام **(محمد ترك أبي ثلاثين ألف درهم، فأنفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه)** هذا بيان لجده وكمال سعيه في اكتسابه العلوم العربية، فإذا كان قول مثل هذين الإمامين معارضاً فلا حجة في فهمهما **(ولو ادّعى السليقة)** في أبي عبيد والشافعي رضي الله عنه **(أو العلم البالغ)** فهما للعربية **(وقوّة صحة النقل)** عنهما **(فالشيباني)** الإمام **(كذلك)** في السليقة والعلم والنقل عنه قوي أصح متواتر لكثرة الأتباع له **(بل)** الإمام الشيباني **(أولى التقدم زمانه عليهما)** فإن الإمام محمداً ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة الإمام الهمام أبي حنيفة، كذا نقل الثقات، ونقل المصنف عن التقرير أنه ولد سنة اثنتين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في «التيسير»، وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري، وقيل: سنة اثنتين وعشرين ومائتين، وقيل: ثلاث وعشرين ومائتين، وأبو عبيدة معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين، ثم لو كان أبو عبيدة معمراً كما نقل عن إمام الحرمين فأي نسبة له مع الإمام محمد فإنه نسب إليه الخروج والعياذ بالله، وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجه الأرض خارجي أعلم منه، وأما الإمام محمد فإمام في التقوى ووعاء من العلم فافهم، ولا ريب لأحد في أن الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم، وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف **(وقد روى: تلمذ هماله)** نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية شدّوا النكير عليه، وقال ابن تيمية: والذي صح مناظرته إياه

في كثير من المسائل، ولعله لذلك صار له قولان، واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة، وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم. وبالجملة: ادعاء الفضل للإمام الشافعي على الإمام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم، والجواب ثالثاً إنه إن سلم فهمهما فأي حجة فيه ما لم يثبت الإجماع. فلعلهما إنما فهما بناء على ما ذهبا إليه من القول بالمفهوم واتخاذهما إياه مذهباً (**واعترض بأن المثبت أولى من النافي، لأن الوجدان**) للدلالة حين الاستقراء (**يدل على الوجود قطعاً**) كما في سائر الدلالات (**وعدمه لا يدل على عدمه إلاّ ظناً لعدم الاستقراء التامّ**) ولا يفيد القطع، فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الإمام محمد والأخفش (**أقول: الدلالة هي الوجود ذهناً بتوسيط الدال، والكلام ههنا في الدلالة نوعاً**) لأن المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف: هل يدل على النفي أم لا؟ وإذا وجد المستقرىء بعض التركيبات بل الأكثر غير دالة، فعدم الدلالة الشخصية قطعاً (**وعدمها شخصاً يدل على عدمها نوعاً**) قطعاً (**لأن كل ما هو للشيء نوعاً فهو له شخصاً**) لأن النوع موجود في الشخص (**ولا عكس**) أي لا دلالة شخصاً على وجودها نوعاً، لاحتمال أن يكون لخصوصية مدخل (**فعدم الوجدان يدل على العدم قطعاً**) فيكون النافي ههنا أولى من المثبت، ولا أقل من أن يكون مثله فافهم (**نعم: في الدلالة شخصاً، لا يدل العدم إلاّ ظناً لعدم الإحاطة بجميع استعمالات اللفظ المشخص**) فيجوز أن يكون دالاً في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرىء، وأما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ لهذا أصلاً، لأنه قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته (**فافهم**) هذا كلام متين إلاّ أن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح، فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلاّ عند تتبع استعمالاته، فإذا لم يجد في أكثر الاستعمالات دالاً علم أن لا دلالة له وضعاً، فإن الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في إطلاق في استعمال، فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لا أولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية، لأن النفي أيضاً عن دليلٍ هذا وتأمل فيه (**و**) قالوا (**ثانياً: لولا المفهوم**) مفهوم الصفة (**لخلا التخصيص**) بالوصف (**عن الفائدة**) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض، فإن الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم أيضاً خلا عن الفائدة قطعاً (**وذلك لا يجوز في كلام البلغاء**) من الآحاد (**فالشارع أجدر**) بعدم الجواز في كلامه، وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (**والجواب أوّلاً هذا**) الدليل (**لا يفيد الدلالة لغة**) وقد كان مدعاكم ذلك (**إذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة**) فلا تقريب، والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بأن دليلكم فاسد، لأنه لو سلم مقدمات لا تنتج مدعاكم، لا أنا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذه مذهباً، حتى يرد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، لأنهما في أعلى درج البلاغة، فثبت المفهوم فيه فافهم (**و**) الجواب (**ثانياً**) هذا النحو من الاستدلال (**إثبات الوضع بالفائدة**) وقد نهي عنه كما تقدم (**وبهذا يندفع ما قالوا إن فيه تكثير الفائدة**) لإفادة الحكمين، فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة، وجه الاندفاع أن هذا أيضاً إثبات اللغة بالفائدة (**وأما دفعه بلزوم الدور**) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم، فلو أثبت المفهوم

به دار البتة (**فمدفوع للاختلاف**) بين الموقوف والموقوف عليه (**عقلاً وعيناً**) فثبوت المفهوم عقلاً أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة، ونفس تكثير الفائدة عيناً يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (**كالعلة الغائية**) فإن المعلول يتوقف على وجودها ذهنياً، وهي تتوقف على وجوده العيني (**قيل**) في تقرير الاستدلال أنه ليس استدلالاً بالفائدة (**بل بالاستقراء عنهم أن كل ما لا فائدة سواه تعين بالإرادة**) ومن جملته المفهوم (**قلنا**) هذا (**ادعاء**) من غير دليل (**كيف وقد مر النفي عن المهرة**) وتفصيله أنه إن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء، كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه، ثم الاستقراء إنما يدل على أن ههنا حكماً في المسكوت مخالفاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا، كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقاً للعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً، ثم إن المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام، والاستقراء إن دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في مواد جزئية، فجعل إحداهما مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض، وما يقال: الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطاً للحكم ومطمح النظر، كما حكي عن عبد القاهر، فإذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة أيضاً قيد زائد، فجوابه: سلمنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط، فيلزم السكوت في غيره، ولعله هو مراد عبد القاهر، ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم إلى هذا الانتفاء، فالاستقراء ممنوع، ولا حجة في حسبان عبد القاهر، فإن عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر، وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فإنما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه، وإن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما وإذا انتفى سوى المفهوم تعين، فإن أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة، ويكون الكلام مجملاً عند عدم قرينة واحدة أو عند قرينة أو أكثر من واحدة، وقلما يخلو الكلام عنه، وإن أريد أنه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم، إذ لا دلالة للعام على الأخص، فافهم واستقم، فقد بان لك بأتم وجه أن الحجة منقطعة لا تصلح للحجية (و) الجواب (**ثالثاً: الخلو**) عن الفائدة (**ممتنع، إذ الإشعار بالعلية وغيره مما مر**) من الاستدلال بالأصل وإخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهاد وغير ذلك (**من الفوائد**)، فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض بمفهوم اللقب، المقدمات جارية فيه، وما قالوا إن التعبير باللقب متعين إذ بدونه يختل الكلام، قلنا: التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يختل الكلام، فإن قالوا: لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف، قلنا: ففي اللقب أيضاً أن

ما وراءه من المسكوت مساوٍ للمنطوق في الحكم، فيحسن التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير باللقب عن الفائدة، بل الحق أن المقصود في اللقب ليس إلاّ الحكم على الملقب به وإن كان غيره أيضاً مشاركاً له في الحكم، لكن لم يكن المقصود الحكم عليه، وهذا يختل بدون التعبير به، وهذا المقدر ممكن في الموصوف أيضاً، فإن المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم، والجواب: خامساً أن الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بما عدا الوصف، فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقاً، واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ما عدا محال الوصف داخلاً فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً، نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكاة في الغنم زكاة، لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لأن هذا خارج عن محل النزاع، ولك أن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة، وإن كان ما عداه مشاركاً له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلاً، لأن يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة، فلم يكن نصاً في المقصود فيفيد بالصفة ليكون نصاً فالمقصود في المثال المذكور الإخبار عن حال السائمة، فلو قيل: في الغنم زكاة، حصل المقصود، لكن لم يكن نصاً فيه لاحتمال تخصيصه بالمعلوفة، فقيل: في الغنم السائمة زكاة للتنصيص في المقصود فافهم **(و)** قالوا **(ثالثاً: لو قيل: الفقهاء الحنفية فضلاء، نفرت الشافعية ولولا الفهم)** لنفي الفضل من غير الحنفية **(لما نفروا)** فعلم أن التركيب مال عليه **(أقول الأولى)** أن يقال **(لو قيل: الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لئلا يرد)** عن المشهور **(أن نفرتهم بحسب اعتقادهم)** بالمفهوم فلا يثبت به في الواقع لكن يرد مثله على هذا أيضاً بأن نفرتهم لكون الكلام صادراً ممن يرى المفهوم، فيكون قصده إليه، لا لأن المفهوم ثابت في الواقع **(والجواب أنه)** أي التنفر **(لتركهم على الاحتمال)** في الفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمهم وهذا التنفر **(كما ينفر عن التقديم لاحتمال أن يكون للتعظيم)** لا لأن للتعظيم متعين **(و)** قالوا **(رابعاً: قال)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(لأزيدنَّ على السبعين)** فيما روى الطبراني حين همّ بالصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين، وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وهو منافق! وقال الله تعالى فيهم: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] وفي رواية الشيخين: «سأزيد على سبعين»، **(ففهم)** عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام **(أن ما زاد)** على سبعين **(بخلافه)** في الحكم، ولما كان فهم واحد من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإن قلت: لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد، وقد كان الكلام في مفهوم الصفة، قال: **(وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة)** فثبوته يستلزم ثبوته **(والجواب)** لا نسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه **(تأليف بدليل اتحاد الحكم)** في سبعين وغيره **(لأنها للمبالغة)** والمعنى إن تستغفر لهم مراراً كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا.

اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال: لما توفي عبد الله يعني ابن أبيّ ابن سلول. جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: يا رسول الله، تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، وسأزيد على السبعين» قال: إنه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤] فتحير قلوب الأولياء المحافظين على الأدب، لأنه لو كان الصلاة ووعد الزيادة على السبعين للتأليف فقط، وقد قال أمير المؤمنين نهاك يلزم العصيان وإخفاء المراد من الآية، وشأن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بريء منهما، ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص، فمع أنه يأبى عنه سياق الآية، وما في سورة المنافقين: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦] لم ينجز وعد وسأزيد على سبعين، ولم ينقل الاستغفار كذلك، وأيضاً دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة أنه مات كافراً فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة، وأيضاً يلزم فضل هذا المنافق على أهل بدر الذين هم خيار الأمة، فإنه ما كبر عليهم أزيد من السبعة، والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لأجل فضلهم، وقد زاد بكثير عليهم، فلأجل هذه الشبهة حكم الإمام حجة الإسلام رأس المتأدبين بعدم صحة الحديث وكذا قال إمام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بأن السند صحيح لأن المقصود إبداء انقطاع باطن لا كلام على السند، لكن يخدشه أن أسانيده قد تكثرت بحيث لا بعد لو ادعى الشهرة.

والذي عند هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مبنياً على زعمه أن قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[المنافقون: ٦] للتسوية والمقصود من الآية المنع، عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة، فأجاب عليه وآله الصلاة والسلام بأنه للتخيير كما قال: خيرني الله تعالى وقوله: سأزيد على السبعين ليس لبيان العدد، بل معناه أستغفر مراراً أكثر وهذا مبالغة في جواب أمير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فأختار الاستغفار ولا أقبل قولك بل استغفر مراراً كثيرة وإن كان لا ينفع، وليس هذا متعلقاً بالآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضاً يعني: لا يغفر لهم الله أصلاً وإن استغفرت مراراً، وإنما اختار الاستغفار وإن كان مخيراً لما فيه من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق، ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق، وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة أن يختار ما كان مناسباً لرحمته ومكارم الأخلاق، ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الأمر فقال: إنه منافق، فلا يليق الصلاة عليه وإن كنت خيرت لم يلتفت عليه وآله الصلاة والسلام إلى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد،

ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد، ولما كان الوحي ينزل على مقتضى رأي أمير المؤمنين عمر، ورأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فنسخ التخيير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلاة عليه، وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافراً مشركاً يا عم لأستغفرن لك ما لم أنه فلما نزل قوله تعالى: ﴿ما كان للنبي﴾ ترك كما روي في «صحيح البخاري»، وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورحمة للعالمين، فيحب الاستغفار وعلى هذا لا وجه للانقطاع الباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال: **(ولو سلم الفهم)** بكون حكم الزائد بخلافه **(فبناء على الأصل)** لأن الأصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام الإجابة إلاّ لدليل قد عدم في الزائد على السبعين **(وهو)** أي البناء على الأصل **(أصل متأصل في هذا الباب)**. فافهم والله تعالى أعلم **(ومنها مفهوم الشرط)** وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط **(وهو كالصفة)** أي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة **(وقيل)** هو **(أقوى)** منه، وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا **(لنا ما تقرر)** عقلاً وعرفاً **(أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي، كقوله)** تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] **(الآية)** واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي إنما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء، كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود، وهذا بعينه مثله مثل لو فإنه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، ولك أن تقرر الاستدلال هكذا: لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة، وهذا كله باطل لا ينبغي لأحد التزامه فافهم، ولا استحالة في لو فإنه خصوصاً لا يستعمل لغة إلاّ فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه، وأما لو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلاً، وشناعته بينة فافهم. مثبتو مفهوم الشرط **(قالوا: أوّلاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط)** وهو المفهوم **(ولا يخفى أنه اشتباه)** من اشتراك الاسم **(إذ الكلام في الشرط النحوي)** ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء، والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط **(على أنه ربما يكون)** الشرط **(شرطاً لإيقاع الحكم)** من المتكلم **(لا لثبوته)** في الواقع، فلا يلزم من انتفائه إلاّ انتفاء الإيقاع، وهو المسكوت بعينه، فإن قلت إذا انتفى الإيقاع والإنشائية انتفى الحكم إذ هو المثبت لا غيره، قلت: هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم، والرجوع إلى التمسك بالأصل، فإن لم يكن هناك إنشاء آخر مثبت للحكم ينتفي بانتفاء العلة، وهذا ليس من المفهوم في شيء وإن كان إنشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الإنشاء فافهم، ولما كان هذا اشتباهاً **(فعدلوا)** منه **(إلى أن استعمال أن في السببية)** أي سببية الأول للثاني **(غالباً والأصل عدم التعدد)** في الأسباب **(فينتفي المسبب بانتفائه)** غالباً وهو المفهوم **(قلنا)** لا نسلم استعماله في السببية غالباً، فإنه كثيراً ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع أنه لا سببية للأوّل و**(لو سلم)** استعماله في السببية غالباً **(فهذا ليس باللفظ)** دلالة **(حتى يكون النفي)** حكماً **(شرعياً)**

مدلولاً للكلام (**بل**) هذا (**بالعقل، وهو قول الحنفية أن العدم أصلي**) أي ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتاً بدليل آخر (**لا لغوي**) مفهوم من هذا الكلام (**ولهذا لا ينسخ**) إن لم يجوّز تأخير المخصص (**أو لا يخصص**) إن جوز قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] خلافاً للشافعي ومن تبعه فإن مفهومه وهو عدم جواز نكاح الإماء عند استطاعة الحرة، وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكماً شرعياً خص من عموم حل النساء، وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة إلى هذه الآية، أي إنها غير مثبتة لحلهما، فلا يصلح ناسخاً ولا مخصصاً فتدبر (**و**) قالوا (**ثانياً: قول يعلى**) بن أمية (**لعمر**) أمير المؤمنين (**رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد أمنا**) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال: قلت لعمر بن الخطاب: (**ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**) فقد أمن الناس (**فقال: عجبت مما عجبت، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم»**) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (**والجواب**) عدم تسليم فهمه من اللفظ و(**جواز بنائها**) أي بناء الصلاة في زعمه (**على الأصل وهو الإتمام**) لأن ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الأصل، فإن قلت: قد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فالإتمام ليس أصلاً حتى يفهم من الأصل، قلنا: لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأغمض عن ظاهر الآية، فمعنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر، لأنه موضع القصر، ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقرير الركعتين معلق بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الأربع فعجب فسأل، وبعضهم حملوا الآية على صلاة الخوف وعزي إلى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه، وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لابن عمر: كيف تقصر الصلاة وإنما قال عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] فقال ابن عمر: يا ابن أخي إن رسول الله ﷺ أتانا ونحن ضلال فعلمنا، فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أمرنا أن نصلي في السفر ركعتين، فتدبر.

مسألة

(**التعليق هل يمنع السبب**) عن السببية (**أو الحكم**) عن الثبوت (**فقط**) لا السبب عن الانعقاد (**اختار الحنفية الأول والشافعية الثاني**) والقاضي الإمام أبو زيد والإمام فخر الإسلام بنيا عليه مسألة مفهوم الشرط، وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه، فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب

والموجب كما كان من قبل، فليس لعدم الشرط دخل فيه، بل هو عدم أصلي، قال الشيخ ابن الهمام: هذا غلط، لأن السبب الذي يدعي الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط، وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبباً شرعياً للحكم، هل تبطل سببيته بالتعليق أو لا، بل يمنع التعليق عن الحكم فقط، فأين هذا من ذلك؟ وهذا لا توجه له، فإن الشيخين الإمامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء، بل مقصودهما أنه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافاً إلى الشرط، فصار مدلولاً له وليس فيه غلط في معنى السبب أصلاً، فالصواب ما ذكره «مطلع الأسرار الإلهية» في وجه التغليط أن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية حاصلها، هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أو لا، وهذه الخلافية شرعية، فإن الحاصل أن الذي جعل سبباً شرعاً هل تبطل سببيته شرعاً بالشرط والتعليق أم لا، فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية، ولك أن تقول: بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب إنما يتأتى في الإنشاءات التي جعلت أسباباً شرعاً، ومسألة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبراً كان أو إنشاء: فلا يصح التفرع، ولك أن تقول أيضاً لو سلم بطلان السببية كما هو مزعوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط، فإن النزاع باقٍ بعد، فإنه وإن لم يكن الجزاء سبباً للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب، فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولا، وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم بمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصلياً ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فتدبر، ثم لك أن تقول في تقرير الكلام: إن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له، والشرط خصصه بتقدير وجوده وأخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات، فانتفاء الحكم عند عدم الشرط إنما جاء من تخصيص الشرط، فأفاد حكماً مخالفاً لغة، كالاستثناء، إلاّ أنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت، وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكماً مقيداً، وما وراءه يبقى على الأصل، سواء كان الحكم في الجزاء، والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال، أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فإنه إذا ألحق المغير أيّ مغير كان يبقى الكلام موقوفاً فعلى هذا بناء خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاماً لها لغة وأن الشرط مع الجزاء مفيد، لحكم مقيد فقط لا غير، فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه، ولعل هذا هو مراد الإمامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعاً لحكم آخر، ولم تكن سببيته إلاّ لإفادة حكمه في محله، وكان الجزاء في نفسه مفيداً لحكم عام لغة أو عرفاً على رأيهم فهو تام في السببية، والشرط إنما استثنى بعض التقادير فمنع تأثيره عليها، وأما عندنا فلما لم يفد إلاّ حكماً مقيداً لم تتحقق سببيته قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بملزومه، وفي كلام القاضي الإمام إشارة جلية إلى ما قلناه، فإن عبارته الشريفة في

الأسرار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً، كقول الرجل لعبده: أنت حر موجبه وجود الحرية صفة للعبد، فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق أوجب إعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر، فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط: أوجب النفي عما قبله، ثم قال بعد بيان فروع الخلافية: أما علماؤنا رحمهم الله تعالى فإنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفاً في العلل بإعدامها لا في أحكامها، وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء، فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً أراد به أن قوله بإفادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبنى على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجاً لما عدا تقدير وجود الشرط، وأشار بقوله: فإنهم ذهبوا الخ. . . إلى أنهم ذهبوا إلى أن الشرط، مع الجزاء يفيد حكماً مقيداً، ولا إفادة في الجزاء منفرداً حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط، وأما الإمام فخر الإسلام فقد أجمل أوّلاً إجمالاً تاماً، وقال: حاصله أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سبباً إنما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله: هو مؤخر، ثم بعد تفريع الخلافيات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي، قال لأن الوجوب ثبت بالإيجاب لولا الشرط: فيصير الشرط معدماً ما وجب وجوده لولا هو، فيكون الشرط مؤخراً لا مانعاً، يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجاباً الثبوت الحكم على جميع التقادير في الحالة لغة، فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه، فيكون الشرط نفسه مؤخراً لغة لا مانعاً عن التكلم، وإنما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق، وهو ما كان الجزاء سبباً لحكم آخر شرعاً لذكر بعض التفريعات كما هو دأبهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا، وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر، هذا غاية التقرير لكن بقي بعد فيه تأمل فتأمل **(ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك)** فإنه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال، وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلاً مملوكاً، ولا يصح عنده، بل يبطل لانعقاده عنده سبباً في الحال، والمحل غير مملوك فيلغو، ولا يقع شيء عند وجود الشرط **(و)** يتفرع عليه **(تعجيل النذر المعلق)** نحو: إن قدم ولدي فعليّ صدقة كذا، فعندنا لما لم يصر هذا النذر سبباً للوجوب إلا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سبباً في الحال، وإنما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفكاكهما في المالي عنده صح التعجيل به كالزكاة قبل الحول **(و)** يتفرع عليه أيضاً تعجيل **(كفارة اليمين)** إذا كان مالياً قبل الحنث، فعنده يجوز، لأن الحنث عنده شرط، واليمين سبب، وقد وجد السبب فوجب في الذمة، وإن لم يكن واجب الأداء للانفكاك المذكور صح الأداء قبل الحنث، وعندنا: لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين، فالتعجيل قبل الحنث أداء قبل وجود السبب، وفيه بحث، فإن التفرع في حيز الخفاء فإن الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا، والحنث ليس شرطاً نحوياً، وما أجيب أن قوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية بمعنى إن حنثتم فكفارته الخ. . . فصار معلقاً بالشرط، فهل

يمنع سببية هذا الكلام لإيجاب الكفارة أم أخر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر، وكذا ما أجيب أن قول الحالف، والله لأفعلن كذا، في قوة إن حنثت فعليَّ الكفارة، بل الحق أنه ليس شرطاً، وإنما جيء به لمشابهته الشرط النحوي، وإنما هو متفرع على أن اليمين سبب للكفارة، كما ذهب إليه هو، أو الحنث كما ذهبنا إليه، فالإتيان بها قبل الحنث إتيان بعد تقرر السبب عنده، فيجوز في المالي كما ذكر، وعندنا قيل، تقرر السبب فلا يجوزه فافهم **(أقول الأشبه أنها)** أي هذه المسألة من منع التعليق السببية أو الحكم **(مبنية على أن صيغ العقود)** والفسوخ **(هل هي إنشاء أم إخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الموجب)** للحكم **(حقيقة)** وإنما يقتضي الإنشاء لكونه حكاية عنه **(فمن قال بالأول)** كالشافعية **(فلا تعليق عنده إلاّ باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة)** في الحال وهو الظاهر **(وهي السبب)** لوجود العقد **(ومن قال بالثاني)** كمشايخنا الكرام **(فلا وجود للسبب عنده)** وهو الإنشاء الموجب **(لأنه)** إنما كان يثبت اقتضاءً ضرورة تصحيح الخبرية و**(لا اقتضاء في التعليق)** للسبب الذي هو الإنشاء **(إلاّ عند وجود الشرط)** لأن التعليق لا يتوقف صحته وصدقه إلاّ على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير **(ألا ترى يجوز)** التعليق **(في الممتنعات)** مع أنه لا وجود للجزاء أصلاً **(فتفكر)** وفيه نظر ظاهر، فإنه لا ينفع الشافعية الذهاب إلى الإنشائية، فإن النزاع باق بعد، لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعاً عليه، بل سببيته في الحال إنما هو في التنجيز، وأما في التعليق فيجيء الخلاف، فعندنا لا سببية خلافاً لهم، قال «مطلع الأسرار الإلهية»: إنه سيجيء أن هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها إخبارات، فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها، وبهذا الطلاق المعتبر الإيقاع، والمتكلم عن التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أوّلاً ثم يتكلم، فقد تحقق المحكي عنه في الحال، وهل هو سبب أم لا، وللشافعية أن يقولوا: قد انعقد سبباً، لكن تأخر الحكم للتعليق، فلا ينفع الحنفية الذهاب إلى الإخبارية، ثم إنه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الإخبارية أنها إخبارات عن إيقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الإيقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الإخبارية فافهم **(وفي التلويح والتحرير)** هذه المسألة بل مسألة مفهوم الشرط أيضاً **(مبنية على اختلاف)** واقع **(في الشرطية، فقال أهل العربية: الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال)** فمعنى: إن دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار والحال أنك داخلة في الدار، قال السيد في حواشي «شرح التلخيص» إن هذا لم يذهب إليه واحد من أهل العربية إلاّ صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه، ويؤيده ما في ضوء المصباح أن حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والإفادة للسكوت **(و)** قال **(أهل النظر: الحكم بينهما)** وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات **(وهما)** أي الشرط والجزاء **(جزآن للكلام)** أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم، والثاني محكوم به **(قال)** الإمام **(الشافعي إلى الأول)** المنسوب إلى أهل العربية **(فذهب إلى أن السبب منعقد الآن)** لوجود الحكم بالطلاق الآن **(والعدم عند العدم)** أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط **(حكم شرعي مفهوماً)** لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على

كل تقدير والشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض، فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكماً مفهوماً منه، وصار شرعياً أيضاً، لكونه مدلول الكلام (و) مال (**أبو حنيفة إلى الثاني**) فهو مع الشرط أفاد حكماً تعليقياً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء، بل إنما يتحقق عند وجود الشرط، إذ قد أفاد حكماً تعليقياً، فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الأصل، فههنا مطلبان: الأول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف، وتقريره أن الشافعي لما مال إلى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيداً للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه، فالنفي مضاف إليه، والإمام أبو حنيفة، لما مال إلى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً، وإنما المفيد المجموع الحكم المقيد، فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلاً كما كان، هذا حاصل كلامه وفيه بحث، أما أولاً: فلأنه، إن أراد بإفادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع، لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط أيضاً، فهذا فاسد، فإن الجزاء ربما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعملة عرفاً ولغة، فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق، وكيف يقول أمثال هذا الإمام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم، وإن أراد بها إفادة كون حكم الجزاء ثابتاً على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع، بل على تقدير الشرط لا غير، فهذا مساوق للشرطية، فما يلزم من كون الحكم في الجزاء إلاّ ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم وأما ثانياً، فلأنا سلمنا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه، بل الجزاء حينئذٍ مقيد بالحال أو الظرف، وإذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفاً عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد، فلا يلزم منه العدم عند العدم، بل يبقى على ما كان لو بنى على أنه قائل بكون الشرط مخصصاً للجزاء، وهو إنما يكون لو كان الجزاء مقيداً لعموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه، لكن لا يفي لإثباته كون الجزاء خبراً والشرط بمنزلة الحل والظرف، وأما ثالثاً: فلأنا سلمنا ذلك، لكن النزاع باق، لا ينفع الحنفية الذهاب إلى قول أهل المنطق أيضاً لأنه مسلم أن المجموع مفيد لحكم تعليقي بالمنطوق، وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا، ولا يلزم تعين أحدهما، فالنزاع باق كما كان فافهم، وإذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر.

المطلب الثاني: تفرع مسألة انعقاد السببية على هذا الخلاف، وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيداً لحكم تعليقي لم يكن موجباً لتحقق الجزاء، فلا ينعقد سبباً، كما هو رأي الإمام أبو حنيفة، وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء أفاد ثبوته، إلاّ أن الشرط مانع، فهو مثبت لولا المانع، وهو معنى انعقاد السببية (**وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب إلى ذلك، لأن النزاع باقٍ بعد**) لأن الشرط قيد مغير للسببية فلا يبقى سبباً، وأما عن ثبوت الحكم، فلا ينفع الذهاب إليه للشافعي، كذا في «الحاشية»، ولعلك تقول: إنه إذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيداً لتحقق حكمه في الواقع، إلاّ أن الشرط منعه عن التحقق الحالي، وقيده

بحال تحققه في الواقع، وإذا كان مفيداً للحكم صار سبباً مفضياً إليه، فينفعه الذهاب إليه حينئذٍ، وهذا بعينه كما يقول الإمام أبو حنيفة، من أن المضاف كطالق غداً يكون سبباً في الحال، لإفادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد، ولك أن تقول في تقرير الكلام أن هذا إنما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه، وهو باطل لا يلتفت إليه، فالذي يصلح للإرادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية، فهذا مساوق للشرطية الميزانية، فلا إفضاء ولا سببية، نعم: ينفع أبا حنيفة الذهاب إلى مذهب أهل المنطق فإنه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاماً مفيداً والجزاء بمنزلة جزء الجملة، فلا يفيد شيئاً، فلا يكون مفضياً إلى الوقوع، فلا سببية أصلاً، وأما مجموع الشرط والجزاء فإنما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق إذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الإنشائية لا تفيد إلاّ إنشاء لزوم شيء لشيء، ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء، بل لو تأملت لوجدت الحق قول هذا الإمام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان، فإنه إن كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت، وإن كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكماً واقعياً بل تقديرياً كما في الحملية التقديرية، وإنها ملازمة للشرطية الميزانية، فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تفضي إليه، ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل إن مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لأن حاصله يرجع إلى ملزومية الشرط للجزاء، وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر، قال «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره، إن هذا إنما يدل على أن الجزاء وحده ليس سبباً، ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سبباً في الحال، لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط، وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية، كيف ولم يصدر من الزوج تصرف إلاّ هذه الشرطية لا غير، ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقاً به، بل إنما يكون مطلقاً لصدور هذه الشرطية، كيف وقد لا يكون أهلاً للتصرف عند وجود الشرط، كما إذا جنّ أو عرض عارض آخر، وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببيته إن أنت طالق تبطل سببيته بسبب الشرط في عالم الواقع، وإنما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط، وإن جعل مانعاً عن الحكم فمعناه أن أنت طالق كان سبباً ومفضياً إلى وقوع الطلاق لو لم يمنعه الشرط، فإنه قد منعه عن إيجابه الحكم وقوع الطلاق، وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك إلاّ إذا ثبت أن الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق ودونه خرط القتاد فتدبر، ولك أن تقول: السبب ما يفضي إلى وجود المسبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء، إنما يفيد حكماً تعليقياً بلزوم أحدهما للآخر، وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيده، فليس له إفضاء حتى يكون سبباً، نعم: بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء، فحينئذٍ يفضي إلى المسبب، فإذا قال: إن دخلت فأنتِ طالق، فلم يوجد منه إلاّ الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقاً الآن، بل بعد الدخول يصير مطلقاً، وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم، لكن وجد منه شيء يكون تصرفاً عند وجود الشرط بحكم الشرع، وهذا أي صيرورة شيء وجد منه تصرفاً لا يقتضي قيام الأهلية حينئذٍ، بل بعد كونه

أهلاً، وقت وجود ذلك الشيء، كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقاً ولا معتقاً، إنما ينافي صحة التكلم، ولا اعتبار لكلامه حال الجنون، وههنا التكلم كان وقت الإفاقة، وصيرورته تطليقاً عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعتاق بالمِلْك، فإنه كلام وليس تطليقاً في الحال فلا يقتضي قيام الأهلية وإنما يصير تطليقاً عند الشرط وهو الملك وحينئذٍ لا مانع من الصحة (**فافهم**) وقد وقع ههنا نوع من الإطناب، وإنما آثرناه لأنه كان من مزال أقدام الراسخين فتثبت لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك، وعلى الله التكلان فإنه عليم بأحكامه (**واستدل أولاً السببية**) إنما تكون (**بالتأثير في المحل**) لأن السبب التصرف عن الأهل مضافاً إلى المحل ومن ثم لم يكن بيع الحر سبباً للملك لفقدان المحل (**والتعليق يمنع ذلك**) التأثير فلا سببية (**أقول: يتجه**) إليه (**منع المنع**) أي منع منع التعليق للتأثير، فإنه يجوز أن لا يمنع التأثير، بل إنما يؤخر الحكم لا غير، كيف وهل هذا إلاّ إعادة الدعوى، وفيه نظر فإنه منع مقدمة مدللة في الكشف، وذلك لأن الشرط إنما دخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقاً فلا سببية ولا تأثير قبله، كيف، وإذا قال إن دخلت فطالق لم يقصد إلاّ التطليق عند الدخول لا في الحال، واعترض عليه «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره أوّلاً بأن السبب ليس أنت طالق، بل مجموع الشرط والجزاء، وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال، وقد خرج عن السببية باقتران الشرط، وصار المجموع سبباً لوقوع الطلاق عند الدخول، وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية، فتذكر، وثانياً: سلمنا أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الإيقاع من قبل الزوج، وإن ادعى فهو ممنوع، لا بد من شاهد، بل بهذا تصير المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول وإن لم تكن هذه الصفة من قبل، وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين، لكن لك أن تقول: إن ليس التطليق إلاّ مفاد أنت طالق، لا سيما على رأي الشافعية، وإذا علق صار التطليق معلقاً أيضاً لا وقوع الطلاق فقط، وإذا صار معلقاً لم يبق له تأثير أصلاً، وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول، إلاّ أنه صالح لأن يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطليق الضروري منه إياها، كما أنها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطليق الزوج، وأما كونها بتلك الحيثية بالتطليق الموجود الآن فباطل، لأنه معلق بعد فتدبر، ولك أن تثبت منع التعليق التأثير بأنه إنما يفيد الحكم بلزوم أحدهما للآخر فقط، لا ثبوت شيء في نفس الأمر، فلا تأثير له في الوقوع ولا إفضاء، وحينئذٍ لا يتجه إليه المنع فافهم (**وأورد**) على الدليل أنه إذا كان التعليق مانعاً عن تعلقه بالمحل (**فيجب أن يلغو كالتنجيز في الأجنبية**) يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلغو (**وأجيب بأن المرجو بعرضة السببية**) فيفيد عند ذلك فلا يلغو (**ويلغو كطالق إن شاء الله**) أي مثله، وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (**و**) استدل (**ثانياً السبب بدونه**) أي بدون الحكم (**كالكل بدون الجزء**) لكونه ملزوماً له مثله، ووجود الكل بدون الجزء باطل، فكذا وجود السبب بدون الحكم، والحكم منتف بالاتفاق، فالسبب كذلك، وفيه نظر، إذ ملزومية السبب للمسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء، والأولى أن يقال: إن الأصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه

طريقاً إليه إلاّ لدليل خارجي، كالنفاس لأداء الصوم، فههنا أيضاً يبقى على الأصل ما لم يدل دليل على التخلف، ولا دليل فتأمل فيه **(وأورد البيع بالخيار و)** التطليق **(المضاف كطالق غداً)** فإنهما سببان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لمانع الخيار والتقييد وربما يوردان على الدليل الأوّل أيضاً بأنهما إنما يصيران سبباً إذا لاقيا المحل وأثرا فيه، والخيار والتقييد يمنعان ذلك، والحق أنه لا يرد على الدليل شيء منهما، فإنا إنما ادّعينا منع التعليق التأثير والإفضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر، ولا تعليق ههنا، وإنما هو تقييد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الأمر، ففيه إفضاء وتأثير، وغاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد إلاّ حين وجود القيد فافهم **(وأجيب عن الأول بأن الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة)** لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد **(وهي)** أي الضرورة **(بقدر الحكم)** فقط، فالحكم يتعلق به، وأما السبب فتعلقه عن غير ضرورة، فإن تعلقه يوجب تعلق الحكم أيضاً بدون العكس، والقياس يأبى عن تعلقه، فلا يتعلق من غير دليل **(و)** أجيب أيضاً **(بأن الشرط بعلى لتعليق ما بعده كما قيل، فآتيك على أن تأتيني بمعنى إن آتك ائتني)** وإذا كان المعلق ما بعد وهو الخيار **(فالبيع منجز، وإنما المعلق الخيار في الفسخ)** لوجود البيع، فإن قلت فلم لم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب، قال: **(وتعليق الحكم إنما هو لدفع الضرر)** عمن له الخيار، ولعلك تقول: قد تقدم إن أنت طالق على ألف بمعنى إن أديت ألفاً فأنت طالق، والطلاق معلق بالأداء فكان ما قبل على معلقاً بما بعدها، والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعليق ما بعده، بل يقال: البيع منجز، إنما الخيار في الفسخ، فإن المقصود أني بعت ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه، ثم إن الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل إلاّ باعتبار الاختلاف في السند فافهم **(و)** أجيب **(عن الثاني التعليق يمين وهو للإعدام)** يعني المقصود منه عدم وجود الشرط، وإلاّ ترتب هذا المحذور **(فلا يفضي إلى الوجود)** غالباً، بل إلى الكف فلا ينعقد سبباً **(وأما الإضافة فإنها تحقق المضاف)** فإن طالق غداً لإفادة أن الطلاق متحقق في الغد، فالمقصود تحقق الطلاق، فصار هذا تطليقاً، في الحال مفضياً إلى الوقوع غداً فانعقد سبباً **(ورد بأن اليمين قد يكون للحمل والحث)** على وقوع الشرط لا للإعدام **(كإن بشرتني بقدوم ولدي فأنت حر)** فينبغي أن ينعقد سبباً، إلاّ أن يقال: لما لم ينعقد ما هو للمنع سبباً لم ينعقد ما هو للحث أيضاً لعدم القول بالفصل **(وقد يفرق بالخطر)** والشك **(وعدمه)** يعني أن التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود، فلا يفضي إلى الجزاء غالباً، فلا ينعقد سبباً، وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكاً بل متحققاً، فيفضي إلى تحقق ما قيد فينعقد سبباً، وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة، أي إذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو للإعدام وإلاّ فللحث وعلى هذا فالخطر يمنع المنع، وهذا مخالف للمعتبرات المنقول فيها هذا الكلام، ولعله من خطأ الكاتب، بل هو كان متعلقاً بما قبله من الرد، فيكون حاصل الرد أن الإعدام إنما يكون إذا كان اليمين بأمر محذور وإلاّ فللحث، ودعوى الإعدام عموماً في كل يمين غير معقولة فتدبر **(لكن يستلزم)** هذا الفرق **(عدم جواز**

تعجيل الصدقة فيما إذا قال: عليَّ صدقة يوم يقدم فلان) لأن قدوم فلان مشكوك الوجود، فلا يكون سبباً في الحال لوجوب الصدقة، كالتعليق بالشرط، فالتعجيل أداء قبل الوجوب **(و)** يستلزم **(كون إذا جاء غد فأنت حر، مثل: إذا مت فأنت حر)** لأن مجيء الغد أمر متيقن كالموت، فينعقد المغلق بالغد سبباً للعتق في الحال، كالمعلق بالموت، فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما **(مع أنهم)** يفرقون و**(يجيزون بيعه في الأول دون الثاني، أقول في الأول)** وهو ما إذا قال: عليَّ صدقة يوم يقدم فلان **(العبارة للفعلية)** لأن الحكم فيه بالثبوت في الواقع، لكن في وقت معين فلا يفيد الشك، والخطر، وإنما يلحق من خارج **(فيتحقق الإيقاع)** من الناذر فانعقد سبباً **(بخلاف التعليق)** فإن العبارة فيه لمجرد إفادة اللزوم من غير نظر إلى تحقق الطرفين أو أحدهما، فلا إيقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام، وإنما يتحقق الإيقاع منه عند وجود الملزوم فتدبر **(و)** أقول **(في الثاني)** وهو تعليق العتاق بالموت **(التعليق سبب الآن للتدبير شرعاً)** وهو تصرف آخر غير الإعتاق، بل من قبيل الوصية، والمفضي إليه التعليق بالموت، فهو السبب **(لا المعلق)** أي ليس السبب فيه المعلق، وهو أنت حر للعتق وحتى يرد النقض وقد بينا سابقاً أن المعلق ليس سبباً للعتق لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي **(بخلاف العتاق)** وهو إذا جاء غد، فأنت حر، لأنه ليس سبباً للعتاق شرعاً ولا لتصرف آخر وقد بينا سابقاً أن التعليق لا يصلح سبباً للعتق لعدم الإفضاء إليه، واعلم أن مجيء الغد في إذا جاء غد، مشكوك الوجود فإن الشرط ليس إلاّ مجيء الغد قبل موت العبد، فإنه هو الصالح لأن يتعلق به الإعتاق، فهذا التعليق وتعليق إن دخلت سواء، لكن المعلق به إذا كان الموت كما في إذا مت فليس الموت مطلقاً، بل الموت قبل موت العبد، وهو مشكوك أيضاً، فينبغي أن لا ينعقد، فالإشكال هكذا إلاّ ما قرره المعترض، وما قال المصنف وإن كان دافعاً له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فإنه قال في «الهداية» وغيرها: إن هذا إنما اعتبر سبباً الآن، لعدم صلوح زمان المعلق به للإعتاق، لأن وقت الموت معدم للملك، وهو من شرط الإعتاق، وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جواباً عن أصل الإيراد أيضاً، لكن أورد عليه الشيخ الهداد أن الثالث يبقى في ملك الميت ويفيد محلاً لنفاذ الوصايا، وهذا أيضاً من قبيل الوصية، فلا ينافي نفاذ الموت، وأنت لا يذهب عليك أن بقاء الملك للميت مما لا يعقل، وأما نفاذ الوصية فلأن الوصية تصرف ثابتة حال الحياة، وأثرها أن تمنع خلافة الورثة في الملك، ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية إلى الثلث، وإن لم يكن الموصى له معيناً، بل في القرب فقط، كهذه الوصية، فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة، ويمنع انتقاله إلى الورثة، فهذا الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية، وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط، هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم، وبعد بقي خبايا في الزوايا والله أعلم بأحكامه **(فافهم)** الشافعية **(قالوا: أوّلاً: التعليق لمنع نزول المعلق)** لا غير **(كما في تعليق القنديل)** فإنه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله **(والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق)** وهو الحكم **(لا الإيقاع ضرورة و)** قالوا **(ثانياً لو لم يكن)** المعلق بالشرط **(سبباً عند التعليق لم يكن سبباً عند وجود الشرط)** فلم يقع الطلاق

عنده **(وهو باطل، والجواب عنهما مما دريت لا يخفى)** أما عن الأول فلأن كون الحكم معلقاً مسلم لكن الكلام في أن سببه موجود الآن أم بعد تحققه اقتضاء إذ ليس في الثاني إيقاع أصلاً، إنما هو بعد وجود الشرط، ولعلك تقول من قبلهم إن كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له، فهذا المقيد يقتضي الوقوع، ففيه اقتضاء إن كان إنشاء أو سبقه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه، فوجد السبب وإن كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي لوقوع الطلاق عند الشرط، ويفضي إليه هذا إن كان إنشاء، وإلاّ لا بد من تحقق اللزوم وهو بالإنشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب: ولك أن تجيب بأنا بينا سابقا أن الشرطية لا تفيد إلاّ الملازمة بين الشيئين إنشاء كان أو إخباراً، وهي لا تفضي إلى وقوع الجزاء أو إيقاعه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فإنه يكون للمنع، وأيضاً وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الإبانة، فإنا من وراء المنع وأما إذا كان الجزاء كلاماً والشرط قيده فقد عرفت أنه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية، فحكمها حكمها، بخلاف المضاف، فإنه لا تقدير فيه بل إنشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين أو إخبار عنه فتدبر، وأما عن الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر: وشيد أركان الاستدلال بأن المتكلم لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقاً عنده تقديراً مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية، كيف: وقد يكون عند وجود الشرط غير أهل، بل مجنوناً لا يصلح مطلقاً، فلو لم يكن حال التكلم إيقاعاً لم يكن إيقاعاً عند الشرط أيضاً، فثبت الملازمة، ولك أن تجيب عنه بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط، بل الصنع السابق يكفي لأنه وإن لم يكن معتبراً شرعاً ولا مفضياً إلى شيء لكن جعله الشارع مفضياً عند الوجود، فصار تطليقاً عند وجود الشرط حقيقة، والزوج مطلقاً لا بمجرد الاعتبار فقط، والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقاً إنما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم، وقالوا ثالثاً: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك» قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب، وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين عائشة مرفوعاً: لا طلاق إلاّ بعد نكاح. ولا عتق إلاّ بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق، عن معاذ بن جبل مرفوعاً، وفي رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: «لا طلاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك، ولا عتق فيما لا يملك، ولا وفاء نذر إلاّ فيما يملك، ولا نذر إلاّ فيما ابتغى به وجه الله، ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له» وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعاً: «لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك» الروايات كلها في «الدرر المنثورة»، قلنا: أوّلاً: مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك، وأما الإيقاع فمسكوت عنه والكلام فيه، والأول متفق بيننا وبينكم، ولو سلم أن المراد الإيقاع فالمراد التنجيز، كيف وليس التعليق عندنا طلاقاً ولا إيقاعاً له، فليس داخلاً فيه، وهو ظاهر، واستند بأن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشيء لا يحنث، ولو كان طلاقاً حنث، فعلم أنه لا يسمى طلاقاً، واعترض بأن مبنى الأيمان على العرف، والعرف فيه أن لا يطلق تنجيزاً، وهذا ليس بشيء،

فإنه قد مر أن العرف مخصص، فيخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له فافهم، ثم هذا الحمل مأثور عن الزهري والشعبي، وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط، وروى ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا، ونقل أيضاً عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشريح، كذا في «فتح القدير»، وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي ﷺ سئل عن رجل قال: يوم أتزوّج فلانة فهي طالق، قال «طلّق فيما لا يملك» وبما رواه هو أيضاً عن أبي ثعلبة قال: قال لي عمر: اعمل لي عملاً حتى أزوّجك ابنتي، فقلت: إن أتزوّجها فهي طالق ثلاثاً، ثم بدا لي أن أتزوّجها، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسألته: فقال لي: «تزوّجها فإنه لا طلاق قبل النكاح». وفي التلويح نسب إلى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين، ولا يتوجه هذا الجواب حينئذٍ، وقال: هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل، قلنا: الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما، قال الشيخ ابن الهمام في «فتح القدير»: قال صاحب تنقيح التحقيق أنهما باطلان، ففي الأوّل أبو خالد الواسطي، وهو عمرو بن خالد وضاع، وقال أحمد وابن معين: كذاب، وفي الأخير علي بن قرين، كذبه ابن معين وغيره، وقال ابن عدي: يسرق الحديث، بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال: ليس لها أصل، ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والأوزاعي، هذا: وقالوا: رابعاً: روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، قال الحسن البصري: سأل رجل علياً قال: قلت: إن تزوّجت فلانة فهي طالق، فقال علي: ليس بشيء، وهذا إنما يتمشى منهم بطريق الجدل، وإلاّ فقول الصحابي ليس حجة عندهم، قلنا: معارض بما روى مالك في «الموطأ» أن سعيد بن عمر بن سليم الرازقي سأل قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته إن هو تزوّجها، فقال: القاسم إن رجلاً جعل امرأته كظهر أمه إن هو تزوّجها، فأمره عمر إن هو تزوّجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر، كذا في «فتح القدير»، وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا: لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه، فلا يصح الاحتجاج به، فليس بشيء، فإنهم شهداء على النفي، وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة، فعدم اللقاء بعيد، ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلاً، لا ريبة في اتصاله وملاقاته، والطعن فيهم لا يجترىء عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات، وبالجملة: الشك فيه زلة عظيمة فافهم، وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس بوارد، إذ مقصوده أنه ليس حجة عند معارضة المسند، وما عن أمير المؤمنين عمر مسند هذا، وقالوا خامساً: قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: بلغ ابن عباس أن ابن مسعود يقول: إن طلق ما لم ينكح فهو جائز، قال ابن عباس، أخطأ في هذا، إن الله يقول: ﴿إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهنّ قلنا: ليس في الآية نفي، عدم صحة التعليق بالملك، بل فيه حكم ما إذا نكح ثم طلق قبل المس، وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ، ولمعارضة

قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضاً فافهم، ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسألة، فإنه مما زل فيه أقدام الراسخين والله أعلم بأحكامه.

(تذنيب). **(التعليق هل يبقى مع زوال المحلية)** للملك **(فزفر)** يقول **(نعم)** يبقى، فإذا قال: إن دخلت فطالق، فأبانها ثلاثاً يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوّج بعد زوج آخر ودخلت طلقت **(قياساً على الملك)** يعني إن علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله **(والعلماء الثلاثة)** الإمام أبو حنيفة وصاحباه قالوا: **(لا)** يبقى، له أن المعلق بالشرط ليس سبباً في الحال، إنما السبب وقت وجود الشرط، وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق **(أقول: وهو)** أي قول أئمتنا **(الحق لأن الشرط جزء أخير من العلة التامّة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر، وإنما يكون)** الشرط جزءاً أخيراً **(ببقاء المحلية)** وإلاّ فيتوقف على أمر زائد هذا خلف **(فإذا انتفت المحلية، انتفت الشرطية)** فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق **(تدبر)** وفيه نظر، هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر، وههنا أيضاً كذلك، فإنه بعد النكاح بعد التحلل إذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر، وأما توقفه قبل انعقاده سبباً على الغير فلا يضركما أن يتوقف بعد الإبانة بواحد على الملك، واعترض «مطلع الأسرار الإلهية» أبي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأساً يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة، وأما ارتفاع المحلية موقتاً كما في المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله: إذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع، إن أراد ما يعم الارتفاع الموقت، وإن أراد الارتفاع رأساً فمسلم، لكن لا ينفع، ثم أجاب بالبناء على مسألة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأساً، وهذا حل جديد حادث ابتداء، فإن الزوج الثاني محلل عندنا، هذا لا تخفى متانته، لكن لو رجع وقيل إن ارتفاع المحلية بحيث لا يأبى مجيء حل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد، فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق إلاّ ما في ملكه، وهو لم يملك حال التعليق إلاّ الثلاث، وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق معلقاً، وأما الطلقات الثلاث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخلة في الطلاق المعلق فتدبر.

(ومنها مفهوم الغاية، قال به القاضي) من الشافعية **(وعبد الجبار)** من المعتزلة **(أيضاً)** كما قال به، كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط **(والمشهور)** في تفسير مفهوم الغاية **(أنه نفي الحكم فيما بعد الغاية، فقالوا)** في الاستدلال **(لو لم يكن)** مفهوم الغاية مفهوماً **(لم تكن الغاية غاية)**، إذ لو تناول الحكم لما بعدها لم يكن الحكم منتهياً إليها **(وقيل: النزاع في نفس الغاية)** فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها، ومن لا فلا **(لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة)** كيف وقد مر الخلاف في أنّ الغاية هل تدخل في حكم المغيا؟ **(وأيضاً)** غاية ما لزم منه انتهاء حكم المتكلم، فينقطع إليه الحكم النفسي و**(انقطاع الحكم النفسي، بهذا الكلام مسلم، لكن لا ينفعكم)** فإنه إنما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها، ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع **(وأيضاً)** نسلم إنتفاء الحكم فيها وفيما بعدها، لكن لا يلزم المفهومية، لجواز أن يكون هذا النفي **(إشارة، كما هو قول مشايخنا)** الكرام من الإمام فخر الإسلام وشمس

الأئمة ومن تبعهما، وتحقيقه أن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية، ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها، فيفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة، والمفهوم إنما يلزم لو كان مقصوداً للمتكلم ولو في الجملة فافهم.

(ومنها مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه **(كقوله)** تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤] فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين **(واختلف الحنفية)** فيه **(فمنهم منكر)** له، كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما **(كالبيضاوي)** وإمام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية، ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل، والأصل عدم إيجاع المسلم من غير حق، كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده **(ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق)** المذكورة في حديث: «خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب، والفأرة، والكلب العقور، والغراب والحدأة»، رواه الشيخان **(كالذئب)** فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه، وهذا التأييد إنما يتم لو لم يكن الذئب داخلاً في الكلب العقور وقيل: المراد بالكلب العقور الذئب، وأما جواز قتل الكلب العقور فلأنه ليس من الصيد **(ومنهم قائل)** كالطحاوي، وقال الشيخ أبو بكر الرازي: قد كنت أسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه، كذا في «التقرير» كذا في «الحاشية» **(ويؤيده، ما في «الهداية» رداً على الشافعي)** رحمه الله تعالى في إباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية **(القياس على الفواسق ممتنع، لما فيه من إبطال العدد هذا)** وإنما يتم التأييد لو لم يكن إلزاماً، وقيل: الردّ غير تام، لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة، وأيضاً لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر.

(ومنها مفهوم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف، للمنطوق فيما وراء اللقب **(والمراد ما يعم اسم الجنس، قال به بعض الحنابلة والدقاق من الشافعية والمنداد، من المالكية)** والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون إياه **(للجمهور)** أولاً **(أنه)** طريق **(متعين)** لتعبير المحكوم عليه بالمنطوق، لأنه لولاه لاختل المنطوق، وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام، ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد، وهذا جار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت **(و)** للجمهور، ثانياً **(لزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم)** على تقدير ثبوت مفهوم اللقب، فإن مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كفر **(و)** لزوم كفر من قال **(زيد موجود)** فإن مفهومه ليس غيره موجوداً **(ظاهراً)** المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة **(قيل: وقع الإلزام به للدقاق ببغداد، وللجدال)** فيه **(مجال)** فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق، لا سيما المحكم، فيضمحل عند معارضة المنطوق، والمحكمات دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم، والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى، وإنما كان هذا جدلاً لأنه يلزم أن يكون كفراً مع قطع النظر عن معارضة أمر آخر، والتزامه شنيع جداً، وأيضاً قد خوطب بهذا القول المشركون أولاً وأمروا بتصديقه، ولم يكن حينئذٍ المحكمات فحينئذٍ يكون

هذا الكلام تجهيلاً فافهم **(واستدل لو كان)** المفهوم **(حقاً لكان القياس باطلاً)** لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق، فيضاده المفهوم **(وأجيب شرطه عدم المساواة)** في الجامع **(لانعدام الموافقة)** في الحكم **(فلا يجامع)** المفهوم **(القياس)** فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس **(واعترض أوّلاً كما في «شرح الشرح» لو صح)** الجواب **(لكان كل قياس مفهوماً)** موافقاً **(والثابت به ثابتاً بالنص)** وهو خلف **(وثانياً كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة)** والشركة **(ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل)** ويكون في الفرع أقل مناسبة، وهذا ليس دلالة النص في شيء، لأن ثبوت الحكم حينئذٍ ليس جلياً، فهو قياس **(فحينئذٍ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف، أقول: التحقيق أن بناء)** مفهوم **(المخالفة على عدم الفائدة أصلاً، وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت، وهو الموافقة اصطلاحاً أو خفية وهو القياس)** فإن مطلق الموافقة فائدة، فلا بد من انتفائها، **(فحيث قالوا: الشرط)** للمفهوم **(عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياساً)** فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة **(وحينئذٍ)** الإشكالان **(يندفعان فافهم)** وهذا بعينه ما قال في التلويح إن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم، فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس، وهذا غير وافٍ لأن انتفاء القياس لا يكون معلوماً ولا مظنوناً إلاّ إذا غلب فحص المجتهد ولم يجد، فالمفهوم لا يثبت إلاّ عند المجتهد بعد نظر أدق، فلا تكون الدلالة لغوية، وإن قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصاً بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر أقسام المفهوم، وكنت قد عرضت هذا على أبي «مطلع الأسرار الإلهية» قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام، لكن القياس دليل يعارضه، وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض، كما يقدم على العام المخصوص، وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه، وعبارات أكثر معتبراتهم تأبى عنه، فإنهم قالوا: الشرط عدم الفوائد بأسرها سوى المفهوم، وعدوا منها الدلالة والقياس فتدبر، مثبتو مفهوم اللقب **(قالوا: لو قال لخصمه، ليست أمي زانية، يتبادر منه نسبته)** أي نسبة الزنا **(إلى أمه، ولذا وجب الحد)** حد القذف **(عند)** الإمامين **(مالك وأحمد، قلنا)** هذا الانفهام **(بالقرينة)** الجزئية في خصوص هذا التركيب **(لا باللغة)** حتى يلزم في كل لقب، على أن هذا ليس من المفهوم، فإن مفهوم ثبوت الزنا لما سوى أمه أو أم كل واحد، وهو ليس منفهماً البتة، قالوا ثانياً: فهم الأنصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «الماء من الماء» عدم وجوب الغسل من الإكسال وهم من أجلة أهل اللسان ففهمهم حجة، قلنا: فهمهم من العموم المستفاد من اللام، لأن المعنى: كل غسل من المني، فلم يبق غسلاً خارجاً عنه حتى يكون من الإكسال، وهذا مثل ما فهم الإمام أبو حنيفة من حديث اليمين على من أنكر عدم اليمين على المدعي، لأن المعنى: كل يمين على من أنكر، وإنما أوجب الأئمة الأربعة الغسل من الإكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام «إذا جلس الرجل بين شعبها الأربع وجهد فقد وجب الغسل» رواه الشيخان والحديث الأول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس.

مسألة

(إنما) لفظ **(إنما كإنّ وما كافة)** زائدة، فليس فيه إثبات ونفي **(كقوله عليه)** وعلى آله وأصحابه الصلاة و**(السلام: «إنما الربا في النسيئة»)** وليس المقصود، حصر الربا فيها، بل قد يكون في الفضل أيضاً ونسبه في «البديع» إلى الحنفية دون «التحرير» وفيه نسب للحنفية عدمه، فإنما زيد قائم كأنه قائم، وقد تكرر منهم نسبته، وأيضاً لم يجب أحد من الحنفية بمنع إفادتها في الاستدلال بإنما الأعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء، بل تقدير الكمال والصحة، هذا كلامه، وهو يدل على أن النسبة إليهم غير صحيحة، لكن في التأييد نظر، فإنهم إنما لم يجيبوا بمنع إفادتها الحصر، لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه، بل على عموم الأعمال فتدبر **(وهو الصحيح عند النحويين كما في «شرح المنهاج»، وقيل: تفيد الحصر)** أي حصر ما يلي إنما متأخراً فيما بعده، فتفيد النفي والإثبات **(فقيل)** هذا الحصر **(منطوق)** لما هو موضوع له، وهو مختار التحرير **(وقيل: مفهوم)** فليس موضوعاً، **(قالوا)** أي القائلون بالحصر **(أوّلاً: إن أنّ للإثبات، وما للنفي)** فإنما يدل على مجموع النفي والإثبات وهو الحصر **(وهو)** فاسد **(كما ترى)** فإن ما زائدة زيدت لإبطال عمل إنّ، ولم يعهد في الاستعمال كلمة الإثبات مقارنة للنفي **(و)** قالوا **(ثانياً)** قوله عليه وآله الصلاة والسلام **(«إنما الولاء لمن أعتق»)** يفيد نفي الولاء لغيره، وسبق أيضاً كذلك على ما يشهد به قصة نزوله **(قلنا)** لا نسلم إنما نفي الولاء عن غيره **(بل)** يفهم **(من العموم)** لأنه إذا كان كل إفراد الولاء لمن أعتق لم يبق ولاء يكون لغيره **(فإن قلت: يجوز الاشتراك)** في الولاء **(كملكية الدار)** فيصح أن الولاء له في الجملة **(قلت الظاهر)** من هذا الكلام **(الاستقلال)** أي استقلال مملوكية الولاء **(وما للغير ليس له)** عرفاً **(كما يقال ملكية الدار لزيد يأباه ملكية عمرو ظاهراً)** حتى لو أقر بها زيد لا يسمع إقراره بعده لعمرو، إنما ذلك لفهم الاستقلال فافهم **(وأما مثل: العالم زيد)** أي فيما إذا كان المسند إليه معرفة والخبر جزئياً من جزئياته **(ولا عهد)** ثمة **(فقيل: لا يفيد الحصر أصلاً)** لا مفهوماً ولا منطوقاً **(وقيل)** يفيد وهو **(منطوق وهو الحق، لكنه إشارة)** فإن معناه: العالم عين زيد على طريق الحمل الأوّلي كما ذكر عبد القاهر فيما إذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد، وعلى كل تقدير يلزمه أن العالم غير زيد **(وقيل)** الحصر **(مفهوم)** لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب **(قيل)** هو الحق **(للقطع بأنه لا نطق بالنفي أصلاً، أقول)** لا نسلم أنه لا نطق بل **(يكفي للإشارة اللزوم عقلاً)** وهو متحقق كما بينا **(لنا لو لم يفد)** الحصر **(لكان كل عالم زيداً إذ لا ترجيح)** للبعض دون البعض فلا يصح العهد، فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد **(وما في «المختصر» أنه يلزم مثله في العكس)** أي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا **(فمندفع)** لأن المدعي غير متخلف وإن عم الدليل **(إذ أئمة المعاني مصرحون بالمساواة)** بينهما **(فإنما وجه الفرق على الفارق)** بينهما لا علينا، وقد يجاب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتأمل فيه **(وقد يقال)** في الجواب **(الوصف إذا وقع مسنداً إليه قصد به الذات الموصوفة به)** فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر **(وإذا وقع مسنداً)** كما في التأخير **(قصد به**

كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأول) ولا ينافي تحققه في غيره، فلا يفيد الحصر فافترقا **(كذا في «شرح المختصر»، ورد بأن الفرق)** المذكور **(إنما هو في النكرة)** الواقعة خبراً **(دون المعرفة، قيل)** في جواب الرد **(قد تقرر)** في غير هذا الفن **(أن المحمول هو المفهوم دون الذات، سواء كان معرفة أو نكرة، أقول: التحقيق)** ههنا **(أن مناط الحصر)** فيه **(هو حمل هو هو)** أي الأولى **(لا الشائع)** إذ محصله ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير **(والنكرة)** الواقعة خبراً **(ظاهرة في الثاني)** فلا تفيد الحصر **(والمعرفة)** الواقعة خبراً ظاهرة **(في الأول)** فالمراد بها الذات الموصوفة، سواء وقع مسنداً إليه أو مسنداً **(وهذا لا ينافي ما تقرر)** فإن ما تقرر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الأولى **(على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)** من حيث الانطباق على الذات **(دون الذات)** وقد حقق في السلم، ونحن أيضاً فصلنا القول في شرحه، ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وإن كان لا ينفع في هذا المقام **(ثم إفادة تقديم ما حقه التأخير للحصر)** نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٤] **(وتفصيل أنواعها مع ما فيها من الاختلاف فمذكورة في علم المعاني)** فلا نذكره.

هذا: تمت مقالات المبادي، بفضل ولي التوفيق والأيادي أي النعماء، الحمد لله الذي يسرنا لشرح المبادي، والمرجو من المفيض أن يوفقنا لـ«شرح المقاصد»، اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، واحشرني في محبي سيد الأولين وسيد الآخرين، شفيع المذنبين، وأنلني شفاعته يوم الدين، صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين.

تم الجزء الأول من فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت

ويليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة الخ. . .

فهرس المحتويات